

SILVIA CITRO
coordinadora

CUERPOS PLURALES

ANTROPOLOGÍA DE Y DESDE LOS CUERPOS

Patricia Aschieri / Silvia Citro
Thomas Csordas / Lucía Fretes
Mariana Gómez / Michael Jackson
Michael Lambek / Luciana Lavigne
Yanina Mennelli / Sabrina Mora
Rodolfo Puglisi / Manuela Rodríguez
Lidia Schiavoni / Mariana Sirimarco
Darío Soich / Marlene Wentzel

Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos / coordinado

por Silvia Citro

1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2010.

347 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-786-840-5

1. Antropología. I. Citro, Silvia, coord.

CDD 930.1

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Foto de tapa: *Salvador Batalla y Silvia Citro*

Armado: *Ana Souza*

© Los autores, 2011

© Editorial Biblos, 2010

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Esta primera edición

se terminó de imprimir en Primera Clase,

California 1231, Buenos Aires,

República Argentina,

en marzo de 2011.

Índice

Presentación	
<i>Silvia Citro</i>	9

PRIMERA PARTE

Repensar las corporalidades, corporizar los pensamientos: teorías y métodos en la antropología del cuerpo

La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo	
Indicios para una genealogía (in)disciplinar	
<i>Silvia Citro</i>	17
Conocimiento del cuerpo	
<i>Michael Jackson</i>	59
Modos somáticos de atención	
<i>Thomas J. Csordas</i>	83
Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo	
Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación	
<i>Michael Lambek</i>	105
Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo	
Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales	
<i>Patricia Aschieri y Rodolfo Puglisi</i>	127

SEGUNDA PARTE

Etnografías de y desde los cuerpos

1. El poder de las representaciones

Cuerpo, sexualidad y género en las prácticas médicas

Dualismos que duelen	
Una mirada antropológica sobre los cuerpos intersex	
<i>Luciana Lavigne</i>	151

Cuerpos innombrables y cuerpos nominados Perspectivas de las usuarias y del equipo de salud en el Programa de Salud Reproductiva y Procreación Responsable <i>Lidia Schiavoni y Lucía Fretes</i>	171
---	-----

**2. Disciplinamiento de los cuerpos y prácticas profesionales:
policías, obreros y bailarinas**

Desfiles, marchas, venias y saludos El cuerpo como sujeto de conocimiento en la formación policial <i>Mariana Sirimarco</i>	189
---	-----

Guaridas, bombas caseras, autolesiones y engaños diversos Antidisciplina obrera y resistencia corporal en una industria automotriz transnacional <i>Dario Soich</i>	203
--	-----

Entre las zapatillas de punta y los pies descalzos Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de danza clásica y contemporánea <i>Ana Sabrina Mora</i>	219
---	-----

**3. Etnicidad, raza y multiculturalismo en los cuerpos:
aborígenes, mestizos, afrodescendientes y *modernos primitivos***

¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios <i>Mariana Gómez</i>	239
--	-----

¿Con el diablo en el cuerpo? Huellas étnicas y marcas de género del carnaval de cuadrillas humahuaqueño <i>Yanina Mennelli</i>	257
--	-----

“Representando a mi raza” Los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe <i>Manuela Rodríguez</i>	277
---	-----

Ser herida y cuchillo Reflexiones sobre la modificación corporal extrema de las <i>modern primitives</i> <i>Marlene Wentzel</i>	299
---	-----

Bibliografía	317
---------------------------	-----

Los autores	343
--------------------------	-----

Presentación

Este libro propone una aproximación a las diversas formas de reflexión sobre el cuerpo que se han desarrollado en la antropología sociocultural, abarcando tanto las investigaciones pioneras producidas en el ámbito internacional como aquellas más recientes efectuadas en la Argentina.

Aunque ya en una fecha tan temprana como 1936 Marcel Mauss sostenía que las “técnicas corporales” de cada cultura debían constituirse en objeto de estudio antropológico, no fue sino hasta la década de 1970 cuando la “antropología del cuerpo” comenzó a configurarse como un campo de estudio específico y, en el caso de la Argentina y otros países latinoamericanos, recién a mediados de los 90 se inician los primeros trabajos en esa dirección. Siglos de predominio del racionalismo y del dualismo llevaron a que, en la modernidad occidental, el cuerpo fuese visto preponderantemente como un mero “objeto”, plausible de ser disociado del verdadero “ser”, la razón o el alma, de las cuales, además, se esperaba que ejercieran el control sobre la materia corpórea y sus siempre sospechosos impulsos. Como muchos autores coinciden en señalar, esta larga tradición de pensamiento incidió fuertemente en las ciencias sociales, postergando la aparición de estudios que se ocuparan de las corporalidades en la vida sociocultural. Así, al presentar los recorridos recientes de la producción internacional sobre la antropología del cuerpo, este libro intenta ofrecer una síntesis de materiales que hasta ahora no habían estado al alcance de los lectores de habla hispana. De este modo, buscamos aportar un trabajo guía que sea de utilidad no sólo para aquellos académicos o estudiantes que se inician en la temática, sino también para el público general interesado en ampliar la reflexión sobre el cada vez más significativo rol de la corporalidad en las culturas contemporáneas. Sin duda, se trata de una temática que ha demostrado suscitar una creciente atención en distintos ámbitos culturales; por tanto, esperamos que este libro pueda contribuir a estos debates.

El texto se organiza en dos partes. La primera, titulada “Repensar las corporalidades, corporizar los pensamientos”, pretende completar un panorama

de los principales enfoques teóricos y metodológicos dentro de la disciplina. En el ensayo preliminar, escrito por Silvia Citro, se reseña la constitución de la antropología del cuerpo como campo disciplinar, analizando desde los estudios fundacionales, de Marcel Mauss en adelante, hasta los principales abordajes en la actualidad. No obstante, no se trata de una mera cronología de autores y perspectivas, pues el desafío que nos hemos planteado es conectar la historia de este campo de estudio con algunos de los cambios en las experiencias concretas de los cuerpos en-el-mundo; así, intentamos brindar algunas pistas sobre aquellos cuerpos históricos que, creemos, habrían inspirado estas escrituras antropológicas. Otro de los temas que se aborda en esta genealogía es la tensión entre teorías provenientes de la fenomenología, que destacan el carácter activo y transformador de las prácticas corporales así como su capacidad de aprehender el mundo, y aquellas vinculadas al estructuralismo y al posestructuralismo, que enfatizan en el cuerpo como objeto de representaciones simbólicas, formaciones discursivas y prácticas disciplinares. De hecho, el ensayo concluye proponiendo un enfoque dialéctico que busca radicalizar esta confrontación, en pos de lograr una provisoria síntesis superadora. Los capítulos siguientes se proponen ilustrar estas diferentes teorías, incluyendo las traducciones de algunos de los artículos más importantes dentro de la antropología del cuerpo, como son los trabajos “Conocimiento del cuerpo” de Michael Jackson, “Modos somáticos de atención” de Thomas Csordas y “Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo: algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación” de Michael Lambek. Se ofrece así un material bibliográfico que sin duda será de utilidad para distintas cátedras universitarias así como para todos aquellos que quieren ahondar en el estudio de la corporalidad.

En el quinto capítulo, Patricia Aschieri y Rodolfo Puglisi se centran en una discusión metodológica que hoy es fundamental para la antropología del cuerpo: el papel de la corporalidad del etnógrafo en la producción de conocimiento en los trabajos de campo. Esta discusión parte de un sugerente y original diálogo filosófico-cultural que retoma los planteos de la fenomenología europea, los aportes más recientes de las ciencias cognitivas y las experiencias de investigación de los autores sobre filosofías y prácticas estéticas japonesas e hindúes, caracterizadas justamente por revalorizar los conocimientos provenientes de la percepción y el movimiento, explorando la corporeidad de los pensamientos y las emociones. De este modo, se ejerce una reflexión intercultural que apunta a ampliar los horizontes desde los cuales pensamos nuestras praxis de investigación.

La segunda parte, titulada “Etnografías de y desde los cuerpos”, concentra una serie de estudios etnográficos que han sido presentados y discutidos en los simposios y cursos sobre antropología del cuerpo que venimos organizando en la Argentina desde 2004. Estos trabajos aplican y profundizan las perspectivas reseñadas en la primera sección, poniendo de manifiesto cómo las relaciones de poder se inscriben en las corporalidades de los sujetos sociales y definen sus posiciones identitarias (de género, raza, etnia, clase) pero, a la

vez, también analizan cómo estas corporalidades son sitio de una agencia que confronta, resiste o es capaz de crear prácticas alternativas a los modelos hegemónicos. Además, varios autores incorporan a su reflexión el lugar que ocupa la propia corporalidad del etnógrafo, tanto en las relaciones entabladas en los trabajos de campo como en los análisis producidos.

Estos estudios se organizan en tres ejes temáticos que intentan mostrar la creciente variedad y el dinamismo de los estudios sobre el cuerpo en la antropología. El primero refiere al tratamiento de los cuerpos y las construcciones de sexo-género en el sistema médico, en tanto es uno de los casos paradigmáticos en el momento de reflexionar sobre cómo ciertos discursos y prácticas hegemónicas intentan imponer determinados modelos de cuerpos femeninos y masculinos. Lidia Schiavioni y Lucía Fretes analizan este tema a partir de su etnografía con profesionales médicos y usuarias que concurren a los servicios de planificación familiar y obstetricia de un hospital público de Posadas, Misiones; mientras que Luciana Lavigne aborda el complejo caso de los intersex y las recientes luchas por reivindicar sus identidades sexuales, oponiéndose a las intervenciones médicas que pretenden normalizar sus cuerpos bajo el modelo binario hombre-mujer.

Los trabajos que siguen demuestran cómo, a pesar de los poderosos sistemas de prácticas y representaciones que tienden a disciplinar y unificar los valores e imaginarios en torno a nuestros cuerpos, existe una pluralidad de representaciones y prácticas corporales que se expresa a diario en los diferentes grupos sociales. Así, en el segundo eje, se analiza cómo distintas prácticas profesionales construyen corporalidades disímiles en el interior de nuestra sociedad urbana contemporánea. Se trata de etnografías novedosas que abordan casos que la antropología local no había estudiado desde la perspectiva de la corporalidad. Mariana Sirimarco examina la formación policial; Darío Soich, el trabajo obrero en una corporación automotriz transnacional, y Sabrina Mora, la formación profesional de bailarinas clásicas y de danza contemporánea en La Plata, provincia de Buenos Aires.

El tercer eje retoma un tema ya clásico de la antropología aunque lo hace desde un renovado enfoque: examina cómo a partir de las dimensiones étnicas y raciales se construyen corporalidades específicas, pero prestando particular atención al modo en que estas variables se entrecruzan con el género y, además, operan dentro de un complejo contexto histórico-social en el que los procesos de colonización, expansión capitalista, globalización y multiculturalismo han llevado cada vez más a reconfigurar y mixturar las tradiciones culturales locales. Así, Mariana Gómez aborda el trabajo de las mujeres indígenas chaqueñas en los ingenios azucareros del norte argentino analizando cómo allí se construyó una peculiar representación de sus corporalidades que las presenta como “bestias de carga”, y destacando que tal representación, al articularse en un entramado de subordinaciones de género, clase y étnico-raciales, intervino en la explotación extrema de estas mujeres por parte del capital. Por su parte, Yanina Mennelli examina las huellas étnicas y las marcas de género presentes en el carnaval de cuadrillas humahuaqueño, a partir de la ambigua figura

del *pujllay* o “diablo del carnaval” que se encarna en los cuerpos y habilita ciertas transgresiones, a la vez que contribuye a regular las relaciones de género y la reproducción social del grupo. En el caso de Manuela Rodríguez, la autora aborda el papel de las mujeres afrodescendientes en el *candombe* uruguayo y la manera en que un determinado imaginario sobre la propia “raza” y la identidad femenina es producido y a la vez legitimado mediante la práctica de las danzas. Finalmente, Marlene Wentzel examina cómo, a través de diversas prácticas de modificación corporal extrema, las jóvenes mujeres identificadas con el movimiento urbano conocido como *modern primitives* se reapropian de estéticas y rituales de diferentes culturas, convirtiéndose en sujetos activos en la creación y transformación de sus cuerpos, intentando de este modo reformular y cuestionar las valoraciones hegemónicas en torno a la identidad, la belleza y el dolor.

A través de estos estudios, esperamos poder demostrar cómo una antropología de y desde los cuerpos puede aportar una renovada mirada a diferentes campos de reflexión sociocultural. En este sentido, no es azaroso que los autores de estas páginas sean investigadores dedicados a temáticas disímiles entre sí pues, a pesar de su diversidad, comparten un interés común: reflexionar sobre la complejidad de la realidad social contemporánea partiendo de aquello que les sucede a las corporalidades de las personas, algo muy elemental, y a la vez tan sustancial, que las ciencias sociales por mucho tiempo parecieron olvidar.

Asimismo, otro rasgo que comparten estos estudios, y que deseamos destacar, es que todos los antropólogos y antropólogas autores de estas páginas han dedicado varios años a los casos de investigación que aquí presentan. Y esto no es un dato menor, sobre todo en una época en que los estudios socioculturales sobre el cuerpo han comenzado a ponerse de moda y, a veces, se difunden trabajos que surgen de investigaciones muy breves, de apresuradas generalizaciones, o de análisis que desconocen las genealogías y los debates que desde hace más de veinte años la antropología se viene dando sobre estos temas. Como decíamos anteriormente, en el ámbito de la antropología social argentina, recién a mediados de los 90 aparecieron las primeras investigaciones focalizadas en la corporalidad y, en 2004, pudimos organizar el primer simposio sobre antropología del cuerpo en el marco del séptimo congreso nacional de la especialidad. En ese y en subsiguientes simposios participaron muchos de los autores de este libro. Han pasado casi seis años entre aquel primer encuentro y este libro, podría decirse que hemos tardado mucho tiempo en “dar a luz” este texto, sobre todo si pensamos en los tiempos cada vez más veloces que dictan el *tempo* del trabajo intelectual, académico y del mercado editorial. No obstante, estamos convencidos de que ese tiempo no ha sido en vano, pues hemos profundizado en nuestra formación, nuestras investigaciones empíricas, las tareas docentes y los debates sobre estos temas y, finalmente, creemos que nuestros estudios han logrado “tomar cuerpo”.

Y para concluir, no podemos dejar de señalar que para que una investigación *tome cuerpo*, no hace falta solamente la voluntad y los procesos reflexi-

vos de sus autores sino también algo mucho más elemental: la subsistencia y la reproducción de la materialidad de aquellos cuerpos que han hecho estos largos trabajos de campo, han reflexionado y han escrito sobre sus experiencias; en otras palabras, también hace falta un contexto político-económico que garantice la reproducción social de la fuerza de trabajo que hoy conforman los investigadores en la Argentina. En este sentido, los últimos años han marcado un cambio importante en la ciencia en el país, no siempre lo suficientemente reconocido, y es el hecho de que podamos empezar a hablar de los investigadores sociales como una fuerza de trabajo, y ya no como una elite reservada a unos pocos. Este libro, así como muchas de las investigaciones que le dieron origen, han sido posibles gracias a becas y subsidios del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, de la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Misiones y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Préstamo BID PICT273). A estas instituciones estatales, que todos nosotros conformamos, nuestro agradecimiento y, esperamos, también nuestra retribución, plasmada en las páginas de este libro.

Silvia Citro
Buenos Aires, marzo de 2010

PRIMERA PARTE

Repensar las corporalidades, corporizar
los pensamientos: teorías y métodos en
la antropología del cuerpo

La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo Indicios para una genealogía (in)disciplinar

Silvia Citro

*¿Qué relación hay entre el cuerpo y el espíritu?
Reflexionando bien, ninguna. Sabemos lo que es el
cuerpo, pero el espíritu, ¿quién dijo que es el principio
de donde brota todo lo vivo?*

*El espíritu tiene todos los datos, en el espíritu
vemos las ideas. Esas especies de mamas matrices
donde se hincha todo lo que demuestra energía.*

*Pero tú, Platón, nos haces cagar, y tú, Sócrates, y
vosotros, Epicteto, Epicuro, y tú Kant y también
Descartes.*

*Porque muy bien se puede invertir el problema y
decir que el espíritu no existiría, ni sus valores o sus
datos, si el cuerpo, que por lo menos los transpiró, no
hubiera estado allí [...]*

*Nunca hubiera nacido una idea sin el trabajo efec-
tuado un día por el cuerpo.*

Antonin Artaud

Al menos hasta que las antiutopías de mundos enteramente virtuales sigan siendo ciencia-ficción, las *ideas*, como decía Artaud, habrán nacido del *trabajo efectuado un día por el cuerpo*. Difícil sería cuestionar hoy, después de la ya tradicional fenomenología merleau-pontyana y de las nuevas neurociencias que la retoman, que en tanto seres *en-carnados*, toda reflexión humana, y toda escritura que intente plasmarla, se origina en experiencias sensorio-afectivo-cognitivas de cuerpos en-el-mundo. No obstante, siempre es un desafío intentar develar cómo operan estos lazos en reflexiones y escrituras concretas. Esta genealogía introductoria propone algunos indicios para conectar la historia de la constitución de la antropología del cuerpo como

campo de estudio, con algunos de los cambios en esas experiencias concretas de los cuerpos en-el-mundo. Se trata entonces de brindar algunas pistas sobre aquellos cuerpos históricos que habrían inspirado estas escrituras dentro de un marco disciplinar como es el de la antropología social, en sus vínculos con otros saberes y textualidades.

Es importante advertir que esta genealogía se interesa tanto por los *disciplinamientos* de aquellas corporalidades como por algunos de los esfuerzos por *in-disciplinarlas*, tal es el provocativo gesto poético de Artaud con el que decidí iniciar esta reflexión, cuando nos recuerda que hasta aquellas ideas de los más encumbrados filósofos racionalistas no estaban exentas de aquel cuerpo que una vez transpiró y defecó. En este sentido, no puedo dejar de reconocer que esta intención de *leer*, tras las palabras de los otros, las corporalidades, expresa también una utopía antropológica compartida por muchos de los autores de este libro, y que enunciamos en su subtítulo: practicar una antropología *de y desde* los cuerpos, en la que las palabras no tengan que ocultar ya la *carne* que les dio vida.

Y en tren de develar el cuerpo de las escrituras, tampoco puedo dejar de mencionar aquí que el texto citado de Artaud me fue entregado por un *nativo* durante mi primera etnografía sobre las corporalidades, efectuada a mediados de los años 90 con los músicos y jóvenes seguidores de la banda de rock argentino Bersuit Vergarabat; me refiero al escritor y músico Juan Subirá. Justamente, en aquella primera investigación etnográfica (en la que mi *ser-en-el-mundo* era también mucho más joven), se ponían de manifiesto las tensiones entre disciplinamiento e indisciplinamiento en los cuerpos juveniles, así como las corporizadas provocaciones grotescas al racionalismo y a los valores burgueses que la estética de Bersuit expresaba (cfr. Citro 1997a, 2000, 2008), elementos todos que Juan vinculó con la también joven y provocativa poética de Artaud. De hecho, mis propias praxis como performer-bailarina (incluso en esa época en recitales de la banda) han recorrido caminos estéticos más o menos similares; de ahí esta insistencia, dialéctica tal vez, en *repensar críticamente las corporalidades*, desde la antropología, y *corporizar estéticamente los pensamientos*, desde la danza.

Por último, quisiera advertir al lector que esta genealogía no ha podido ser todo lo exhaustiva que hubiera deseado, pues muchos temas han debido quedar afuera para hacer que este texto, finalmente, tomara cuerpo. He decidido entonces adentrarme sólo en algunas de estas pistas y no en intentar sobrevolarlas todas, pues no se trata tanto de efectuar una recopilación exhaustiva de datos cronológicos sobre un campo de estudio, sino más bien de exponer una nueva manera de reflexionar sobre algunos episodios de una historia disciplinar que concebimos y sentimos como inevitablemente *encarnada*.

Acerca de ausencias, desvalorizaciones y disciplinamientos: genealogía de los cuerpos modernos

Si, como señalamos en la introducción, ya en la década del 30 Marcel Mauss había inaugurado un completo programa de todo aquello que la antropología podría estudiar bajo la categoría de “técnicas corporales”, tal vez el primer interrogante que debemos responder es por qué este programa tardó tantos años en tomar cuerpo dentro de la disciplina y, en general, de las ciencias sociales. Una de las respuestas más habituales es la persistencia de aquella noción de persona que, sobre todo desde la modernidad occidental, ha otorgado primacía a la racionalidad individual desencarnada, más aún si esa racionalidad correspondía a la de los filósofos encargados de establecer los métodos para “conducir bien la razón”. Dado el carácter introductorio de este ensayo, no nos detendremos en extenso en la cuestión de la perdurable influencia del dualismo cartesiano, tema que muchos autores ya han discutido y que yo misma he analizado en otros trabajos (Citro, 1997a, 2003, 2009a). No obstante, creo que en esta insistencia en identificar a Descartes como uno de los principales “culpables” de la gran ausencia del cuerpo en el pensamiento de la modernidad, suelen descuidarse algunas de las genealogías previas de ese pensamiento dualista y de los debates que generó, así como ciertos cuestionamientos de sus contemporáneos que repercutirán en su obra y que lo llevarán incluso a revisar, al final de su vida, el dualismo. En los próximos apartados, analizaré entonces algunas de estas conflictivas *ideas sobre el cuerpo y el alma* que surgieron el pensamiento filosófico occidental y, luego, cuáles fueron las prácticas históricas que las promovieron o, parafraseando a Artaud, cómo aquel *trabajo efectuado un día por el cuerpo* hizo que aquellas *ideas nacieran*.

Las ideas: un breve recorrido por un conflictivo y prolongado dualismo

...mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y lo que deseamos es la verdad. [...] Si no es posible nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos: o es desde todo punto imposible adquirir el saber, o sólo es posible cuando hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo, y no antes. Y mientras estemos en vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de contacto, hasta que la divinidad nos libere de él.

Platón, *Fedón* o *Del alma*

El alma, en la mayor parte de los casos, no parece experimentar ni hacer cosa alguna sin el cuerpo; por ejemplo, encolerizarse, tener valor, desear, y en general sentir. La función, que parece más propia del alma, es pensar; pero el pensamiento mismo, ya sea una especie de imaginación, o ya no pueda tener lugar sin la imaginación, jamás puede producirse sin el cuerpo.

Aristóteles, *Tratado del alma*

La distancia que separa a aquel contundente desprecio del cuerpo que Platón pone en boca de Sócrates —y que lo condujo a esperar la *muerte* como aquella liberación que le permitiría acceder al *verdadero saber*—, del reconocimiento de Aristóteles de que el pensamiento *jamás puede producirse sin el cuerpo*, representa no sólo la separación de un discípulo de su maestro sino también la síntesis de uno de los debates ontológicos y epistemológicos clave que surcarán el pensamiento filosófico occidental, y que encontrará en Descartes una de sus voces tal vez más conocidas, pero evidentemente no la única. En efecto, los antecedentes del dualismo en el pensamiento griego son antiguos. Ya las secas órficas que se diseminan en el siglo VII a.C. concebían la oposición entre una alma inmortal y divina ligada al intelecto, y un cuerpo sensible que era su cárcel y tumba, y del cual sólo se liberaría luego de una larga expiación purificadora. Esta concepción influirá decisivamente en los filósofos posteriores y encuentra ya en Parménides, en el siglo VI a.C., su expresión, cuando opone el *ser* al *devenir*, y plantea que es “necesario atenerse a la *verdad* de la razón y rechazar la *opinión* ilusoria, negando la multiplicidad y el devenir, inconciliable con la unidad y la permanencia del ser” (Mondolfo, 2002: 14). Es conocido cómo esta antítesis continuará en el pensamiento de Platón y conduce a la formulación de dos mundos separados: el mundo espiritual y eterno de las ideas, y el de los fenómenos o cosas sensibles, que no serían más que la *imitación* o *sombra* de las primeras; y será justamente esa alma, de naturaleza idéntica a la de las ideas, la única capaz de conocerlas, pero sólo “cuando no la perturba ni el oído, ni la vista, ni dolor, ni placer alguno, sino que mandando a paseo el cuerpo, se queda en lo posible sola consigo misma” (Platón, 2001: 87).¹

Aristóteles, en cambio, intentará superar esta separación de dos mundos, al proponer la unión de *materia* y *forma*: ya no se trata entonces de una resistencia de la materia o de una degradación de las ideas en las cosas, como en el modelo platónico, sino de que la materia es *potencia* de las formas, “espontaneidad de realización de ellas”: *entelequia* (Mondolfo, 2002: 51). De ahí que

1. Asimismo, Platón sostenía que este conocimiento era posible por la *reminiscencia*: el alma ha contemplado las ideas antes de entrar al cuerpo, por tanto, aprender es recordar o recuperar aquello que permanecía oscurecido en el alma. Como explica Rodolfo Mondolfo (2002): “El alma puede buscar y encontrar las ideas porque ha contemplado en el mundo de la verdad eterna antes de entrar en el cuerpo, y en ella permanece, ofuscada por el cuerpo, pero indeleble, la huella de aquella contemplación originaria” (33).

el alma pase a ser conceptualizada como forma natural inseparable de la materia, como principio de vida: “realización de la potencia intrínseca al cuerpo orgánico” (57), acto primero o “entelequia de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia” (Aristóteles, 2004: 70). Sin embargo, cuando el Estagirita reflexiona sobre la capacidad del *alma intelectual* para pensar las formas puras separadas de la materia,² persisten algunas dudas que parecen marcar cierto retorno del platonismo:

Pero en lo que toca al intelecto y la facultad teorética, nada es todavía evidente. Sin embargo, parece que es un género de alma totalmente diferente y que sólo él pudiera ser separado del cuerpo como lo eterno de lo corruptible. (Citado por Vasconi, 1998: 7)

Veamos brevemente cómo el problema de la unión de cuerpo y alma y las materialidades que se le asignan es continuado en las filosofías cristianas. En el caso de San Agustín, si bien se dará una fuerte oposición entre *carne* y *espíritu*,³ efectúa una interesante advertencia que nos parece oportuno retomar: sería una equivocación pensar que en la naturaleza corporal estaría el origen de los vicios del alma. Según sus palabras:

Quienes piensan que todos los males del alma proceden del cuerpo están en un error [...] la corrupción que apesga al alma no es la causa del primer pecado, sino la pena, ni la carne corruptible hizo ser al alma pecadoriza, sino que el alma pecadoriza hizo ser corruptible a la carne [...]. No se hizo semejante al diablo el hombre por tener carne, de que carece el diablo, sino por vivir según el mismo, es decir, según el hombre. También el diablo quiso vivir según el mismo, cuando no se mantuvo en la verdad. (San Agustín, 1958: 925-927)

En esta argumentación, el cuerpo no es concebido entonces como esencialmente pecador o diabólico, y tampoco es ya la cárcel o tumba del alma; por

2. Tanto para Platón como para Aristóteles existían tres tipos de almas; no obstante, los modelos ontológicos tienen diferencias importantes. Para Platón se trata de tres partes que se asientan en distintos lugares del cuerpo humano: el *alma apetitiva*, que sufre la sensación y los deseos sensibles, en el vientre; el *alma pasional*, que a veces se somete a la opinión, en el pecho, y la *racional*, que debería dominar y gobernar a las otras dos, en la cabeza (Mondolfo, 2002: 38-39). Para Aristóteles, en cambio, el *alma vegetativa*, el *alma sensitiva* y el *alma intelectual* representan “tres grados de un desarrollo continuado o pasaje progresivo a un acto superior, que contiene en él al inferior, el cual era respecto de él potencia todavía no explicada” (58).

3. Son conocidas las proposiciones de San Agustín (1958) sobre las “dos ciudades”, los dos “géneros de sociedad humana posibles”: “la de los hombres que quieren vivir según la carne” y “la de los que quieren vivir según el espíritu” (921). Vivir según la carne es sinónimo de vivir en el pecado –sean los del “placer carnal” o “los vicios del ánimo”, es cuando el hombre vive según sus propios principios, y eso es lo que lo hace semejante al diablo; vivir según el Espíritu, en cambio, es vivir según los designios de Dios, de la verdad.

tanto, no hará falta expulsarlo del verdadero ser como en el modelo platónico y será posible postular en cambio su “resurrección”. Como señalan Eric Alliez y Michel Feher (1991), si bien para Agustín “el cuerpo continúa siendo el síntoma irreductible del pecado original del hombre”, es también “el objeto de su búsqueda de salud”, pues “se busca la resurrección en un cuerpo impecable y glorioso” (80). Al explicar por qué la carne sería síntoma del pecado original, la teoría de Agustín fue sin duda novedosa, pues introdujo una noción que luego tendrá una larga historia, la de “libido”. Su argumento consiste en que después del pecado original, de la desobediencia del hombre a Dios, el castigo que éste le impuso es la desobediencia del cuerpo a la voluntad: “La carne está sujeta a una enfermedad que no le permite obedecer” (San Agustín, 1958: 961), y tal enfermedad es esa libido “tan fuerte que no sólo señorea al cuerpo entero, ni sólo fuera y dentro, sino que pone en juego a todo el hombre, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal” (963).⁴ La libido, entonces, “sometió de tal manera a las partes genitales del cuerpo a su aparente dominio, que no pueden moverse sin ella y sin su presencia espontánea o provocada” (969), de ahí que el hombre esté condenado a reproducirse “bajo la excitación del fuego libidinoso” siempre extrañamente caprichoso a sus propios designios y no “bajo el libre albedrío de su voluntad” (964). Así, una vez curada la enfermedad libidinal, gracias a una vida santa y luego a la resurrección, aquel cuerpo corruptible por los fuegos indómitos de la libido podrá convertirse finalmente en un cuerpo impecable e inmortal, pero *cuerpo* al fin.⁵

Por último, cabe recordar que estas nociones de la patrística continuarán, aunque con reformulaciones, en la escolástica medieval. Santo Tomás, en su reinterpretación de Aristóteles, sostendrá que lo propio del *alma intelectual* es el pensar, y que por tanto es ésta una forma sustancial (forma pura, incorruptible) e inmaterial; no obstante, ésta “no podría alcanzar su función más propia, el conocer intelectual, sin estar estrechamente unida a un cuerpo”, de ahí que la condición del alma separada del cuerpo por la muerte sea deficiente y siga siendo necesaria la resurrección de la carne (Vasconi, 1998: 8).

En suma, lo que nos interesa resaltar aquí es que en esta tradición del pensamiento cristiano, a pesar de la valoración en muchos aspectos negativa con la que cargaba el cuerpo, la persona no podía concebirse escindida de esa corporalidad. Se trataba siempre “de una encarnación irrevocable del espíritu en la carne” (Alliez y Feher, 1991: 81), sea en la vida terrenal o en la resurrección futura —de hecho, hasta el mismo Jesucristo, a pesar de adscribirsele una condición divina, se “encarnó” entre los hombres—. Esta concepción sobre la

4. San Agustín (1958) explica que *libido* es el “término empleado con más propiedad para los órganos de la generación, aunque sea término general para toda pasión” (962).

5. San Agustín (1958) es contundente en este punto: “Somos agobiados por el cuerpo corruptible, y sabiendo que la causa de ese apesgamiento no es la naturaleza y la sustancia del cuerpo, sino su corrupción, no queremos ser despojados del cuerpo, sino ser revestidos de su inmortalidad. Entonces existirá también el cuerpo; pero como no será corruptible, no apesgará” (925).

carne inalienable de la persona es la que nos permite comprender la importancia de la corporalidad en muchas de las antiguas prácticas culturales del cristianismo. Por ejemplo, que las reliquias de los cuerpos de los santos fuesen consideradas milagrosas y objeto de fervientes cultos, que la hostia fuese concebida como el “cuerpo de Cristo” del que los creyentes participaban a través de la comunión (Camporesi, 1991), que las disecciones de cadáveres fueron prohibidas por la Iglesia (Le Breton, 1995), o que las prácticas corpóreas ascéticas y de flagelación de las y los místicos medievales fueran uno de los caminos privilegiados para trascender la experiencia mundana y alcanzar la santidad (Bynum, 1990; y Wentzel, en este mismo libro).

Es entonces sobre esta larga tradición de debates acerca de los vínculos entre cuerpo-espíritu, aquí apenas esbozada, donde surge el pensamiento de René Descartes en el siglo XVII. En el *Discurso del método*, a través de la *duda metódica* que se inaugura como instrumento por excelencia de la reflexión filosófica, Descartes opera aquella desanimación y desantropomorfización del mundo que sentaría las bases filosóficas de la ciencia moderna: distingue la *res cogitans*, la cosa pensante, de la *res extensa*, constituyéndola como un sistema material y mecánico regulado por las leyes inexorables de la matemática y despojado de toda intención y finalidad. El error de Descartes, diríamos hoy retomando el título de un conocido libro del neurobiólogo Antonio Damasio (2008 [1994]), fue asimilar plenamente el *cuerpo humano* a la mera *res extensa*, como *cuerpo máquina*, y no como *encarnación* de lo humano que posee sus propias particularidades.⁶ No obstante, al final de su vida, el mismo Descartes reconoció parte de este problema. La pregunta por cómo se produce la acción de la *res cogitans* u alma sobre el cuerpo, y por la misma “extensión” del alma, fue planteada a Descartes por una mujer, mucho menos conocida que él: la erudita y también soltera princesa Isabel de Bohemia, a partir de un intenso intercambio epistolar que iniciaron el 16 de mayo de 1643 y que continuarán hasta 1649. Una de sus tantas preguntas, por ejemplo, fue: “¿Cómo el alma humana (ya que no es más que una sustancia pensante) puede llevar a los espíritus del cuerpo a producir acciones voluntarias?” (citado por Salmerón Jiménez, 2009). Ya en su primera respuesta, Descartes le reconoce a Isabel la “agudeza” y la

6. Veamos algunos pasajes de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1984 [1641]), donde se pone evidencia que lo constitutivo del ser humano es el pensar, mientras que el cuerpo se asimila a la mera *res extensa*: “No soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón [...]. No soy ese conjunto de miembros llamado cuerpo humano” (60); y continúa luego: “La idea que tengo del espíritu humano en cuanto cosa que piensa carece de extensión y no participa de ninguna cualidad de las que pertenecen al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de cualquier cosa corporal” (72). Como señala Damasio (2008), el error consiste en la “separación abismal entre el cuerpo y la mente”, en “la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional, pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico” (286).

“justeza” del problema que le plantea, al cual no se había dedicado antes pues su “principal objetivo consistía en probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo”, y sostiene que a partir de allí intentará explicar la forma en que concibe “la unión entre alma y cuerpo y cómo el alma tiene la fuerza para mover el cuerpo” (citado Salmerón Jiménez, 2009). Un año antes de su muerte, Descartes escribe el *Tratado de las pasiones del alma*, en donde sostendrá que “el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo” y, desde un cierto retorno a las posturas naturalistas, intentará definir un alma orgánica, “asentada principalmente en la glándula pineal” en el centro del cerebro, cuyas “pasiones” recorrerán el cuerpo, en tanto “son causadas, mantenidas y fortificadas por un movimiento de los espíritus” animales que transitan por nuestros nervios y sangre (Descartes, 1989 [1649]: 99).

De esta forma, el dualismo ontológico de la *res cogitans* y la *res extensa* será revisado y cuestionado en el ámbito de la realidad humana, a partir de la intervención de una voz periférica (y femenina) en los cimientos de la filosofía hegemónica (y masculina) de la época. No obstante, el dualismo no dejará de ser una prescripción *metodológica* para el filósofo racionalista: así como Platón recomendaba “mandar a pasear el cuerpo”, para Descartes será necesario desconfiar de los datos de los sentidos y aquietar las pasiones para alcanzar el verdadero saber.⁷

No podemos dejar de reconocer que seguir preguntándose por la forma en que los sentidos corporales y las pasiones podían “engañar” al pensamiento, en la época de Descartes, constituía un cuestionamiento más que pertinente de los cambios tecnológicos y sociales que se vivían en aquel contexto. Recordemos por ejemplo que el telescopio y el microscopio comenzaban a develar que, más allá del ojo humano y también de los cuestionados dogmas cristianos y de la escolástica, existía otro mundo digno de ser conocido. Incluso varios siglos después Clifford Geertz, en el primer capítulo de *La interpretación de las culturas*, también volverá a plantear el problema de la insuficiencia de los sentidos, aunque lo hará para argumentar en favor de una perspectiva hermenéutica en las ciencias sociales, y recordarnos que existen distintas significaciones culturales e intenciones subjetivas que es necesario develar para comprender conductas humanas que, en apariencia para la mirada, pueden resultar similares.⁸

7. Varios pasajes de Descartes (1984) son elocuentes en relación con el método, en tanto condiciones prácticas en que deberían desarrollarse las *meditaciones* filosóficas, por ejemplo: “Con las meditaciones de estos últimos días he llegado a habituarme a separar mi espíritu de los sentidos [...]. Por eso me será ahora muy fácil apartar mi pensamiento de la consideración de las cosas sensibles e imaginables, para llevarlo a la de las puramente inteligibles” (72). Cabe aclarar que llamamos aquí la atención sobre la coincidencia con Platón en el desprecio de las interferencias del cuerpo y su sensibilidad en lo que refiere a las condiciones prácticas, experienciales, del pensar filosófico, pero hasta ahí solamente llega nuestra analogía, pues las diferencias en los métodos de argumentación son muchas y su tratamiento excede los alcances de este estudio.

8. Tal es el sencillo ejemplo que Clifford Geertz (1987: 21) retoma de Ryle, en el que un similar movimiento de contracción rápida del párpado de un ojo puede adquirir significaciones

Pero, retornando a Descartes, sin duda aquello que hoy sí podemos cuestionarle a estos primeros filósofos de la modernidad es su excesiva confianza y optimismo en que la racionalidad de filósofos y científicos podría escindirse de cualquier interferencia engañosa de los sentidos y de las pasiones, por su solo acto de voluntad, y alcanzar así un pensamiento objetivo. Dejemos entonces que otro filósofo, Frederick Nietzsche (1995 [1882]), le conteste, cuando doscientos años después de Descartes y cien años antes de cualquier perspectiva posmoderna, sostenga que “no nos corresponde a los filósofos separar el alma del cuerpo [...]. No somos ranas pensantes, ni aparatos de objetivación y de registro sin entrañas; hemos de parir continuamente nuestros pensamientos desde el fondo de nuestros dolores y proporcionarles maternalmente todo lo que hay en nuestra sangre, corazón, deseo, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad” (39); y que con su provocativa ironía nos diga:

No soy de los que tienen ideas entre los libros –estoy acostumbrado a pensar al aire libre, andando, saltando, escalando, bailando, sobre todo en montes solitarios o muy cerca del mar [...]. Mis primeras preguntas para juzgar el valor de un libro, de un hombre, de una música, son: “¿Sabe andar?, mejor aún, ¿sabe bailar?”. (249)

En suma, podríamos decir que la cuestión de cómo las sensaciones y las emociones o pasiones, como atributos de la carne (y, como veremos, más aún si se trataba de la femenina), se opondrían o conspirarían contra la razón es antigua en Occidente: fue objeto de discusión en la filosofía griega, en el cristianismo y en los primeros filósofos racionalistas. No obstante, debemos recordar que también siempre ha sido confrontada por otras voces, a menudo consideradas “menores”, “periféricas” o “contrahegemónicas”. Para dar algunos ejemplos: ya al idealismo de Platón se le oponía la menos conocida escuela cirenaica fundada por Aristipo, que encontraba en la sensación no sólo el criterio de verdad sino también de la conducta práctica y, por tanto, postulaba el placer como fin del ser humano; o también la escuela cínica fundada por Antístenes, que encontraba el bien humano en la reivindicación de la *naturalidad*, “como capacidad de bastarse a sí misma y por ello libertad”, contra todo artificio de las convenciones humanas (Mondolfo, 2002: 30, 66). Posteriormente, como Mijaíl Bajtín (1994 [1930]) ha contribuido a destacar, las culturas populares de la Edad Media y el Renacimiento reivindicaron aquel cuerpo *bajo* y *material* y los placeres que eran condenados por la Iglesia, y además los utilizaron como lenguaje poético y político de resistencia para invertir cómicamente los símbolos cruciales del poder hegemónico. O ya durante el siglo XVII, la perspectiva mecanicista y matemática de Descartes sería con-

disímiles, según se trate de un tic involuntario, un guiño de conspiración o una parodia. Al final del capítulo retomaremos este tema, al argumentar en favor de una *hermenéutica de la sospecha* como contrapeso dialéctico a las aproximaciones *fenomenológicas*, basadas en la experiencia de los sentidos.

frontada por, entre otros, el renovado naturalismo de Baruch Spinoza, que devolvía a la *naturaleza* “su fuerza de actuar y padecer”, evidenciada en su noción de *connatus*, como explica Gilles Deleuze (1996 [1968]): aquel “esfuerzo de preservar la existencia” (221), “lo que dispone al cuerpo humano a que pueda ser afectado de más maneras” (222), su “potencia de actuar” (223).⁹ Y como hemos desarrollado en otra parte (Citro, 2009a), tanto la *voluntad de poder* nietzscheana como la *pulsión* freudiana serán conceptos que, aunque con sus propias particularidades, se alinean en esta misma dirección alternativa, que reconoce un lugar positivo y productivo a esta dimensión corporal, afectiva y deseante del sujeto, ya no sólo en el vivir en general sino también y específicamente en la producción del saber. No obstante, tendrán que pasar muchos años para que las denominadas *ciencias duras* avalen con sus experimentos estas posturas esbozadas por algunos filósofos y psicoanalistas. Así Damasio (2008), a partir del estudio de pacientes neurológicos desarrolló la denominada *hipótesis del marcador somático*: analizando cómo “las emociones entraban en la espiral de la razón, y podían ayudar en el proceso de razonamiento en vez de perturbarlo sin excepción, que era la creencia común” (3). En la concepción de este autor, los fenómenos mentales sólo pueden “comprenderse cabalmente en el contexto de interacción de un organismo con su ambiente” físico y social, entendiendo el organismo individual como “el cerebro humano y el resto del cuerpo, integrado mediante circuitos reguladores bioquímicos y neuronales mutuamente interactivos” (15). Así, su explicación de cómo funcionaría el *edificio neuronal de la razón* y los *sentimientos*¹⁰ apela a una renovada concepción que integra la totalidad del organismo con su entorno. En el capítulo de Patricia Aschieri y Rodolfo Puglisi en este mismo libro podrán verse los aportes de otros autores ligados a los nuevos paradig-

9. Es importante advertir que esto no implica una vuelta a una antropomorfización de la naturaleza, o a reconocerle alguna finalidad, sino que, como sostiene Gilles Deleuze (1996 [1968]), “el dinamismo y el esencialismo de Spinoza excluyen toda finalidad. La teoría spinozista del *connatus* no tiene otra función: mostrar lo que es el dinamismo, retirándole toda significación finalista” (224-225).

10. Como resume Damasio (2008): “Los niveles inferiores son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones y los sentimientos, junto con las funciones corporales necesarias para la supervivencia de un organismo. A su vez, estos niveles inferiores mantienen relaciones directas y mutuas con prácticamente todos los órganos corporales, colocando directamente al cuerpo dentro de la cadena de operaciones que generan las más altas capacidades de razonamiento, toma de decisiones y, por extensión comportamiento social y creatividad. [...] Apartándome de las teorías neurobiológicas al uso, propongo que las redes críticas en las que se basan los sentimientos incluyen no sólo la serie de estructuras cerebrales que se han estudiado tradicionalmente, conocidas como sistema límbico, sino también algunas de las cortezas prefrontales del cerebro y, lo que es más importante, los sectores del cerebro que cartografían e integran señales procedentes del cuerpo [...]. Contrariamente a la opinión científica tradicional, los sentimientos son tan cognitivos como otras percepciones. Son el resultado de una disposición fisiológica curiosísima que ha convertido el cerebro en la audiencia cautiva del cuerpo” (11-13).

mas de las ciencias cognitivas que revalorizan el lugar del cuerpo, como Francisco Varela, George Lakoff y Mark Johnson, y su importancia para repensar el cuerpo del etnógrafo en los trabajos de campo como productor de conocimiento.

Para finalizar este apartado, quisiera señalar que si bien nos hemos centrado aquí en genealogizar la mirada hegemónica occidental sobre el “problema mente/ cuerpo”, retomando a Michael Lambek (1998), consideramos que en su nivel más general podría ser ésta una “distinción histórica particular de lo que son acertijos existenciales universales enraizados en la capacidad humana para la autorreflexión” (106). En el interesante y no menos provocativo artículo de Lambek que hemos incluido en este libro podrá apreciarse cómo diferentes culturas han tematizado esta problemática con diversas categorías y modelos ontológicos (dualistas, ternarios o de otra índole), los cuales, no obstante, siempre parecen poner en juego el reconocimiento de esta problemática intrínseca a la existencia humana.

Los trabajos efectuados un día por el cuerpo...

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es exterior al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso, no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo.

Karl Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*

Retornando a nuestra pregunta inicial sobre las causas del supuesto “olvido” o “desvalorización” del cuerpo en el pensamiento hegemónico de la modernidad, es evidente que esta larga tradición de debates filosóficos no podría ser la única culpable: estos pensamientos tenían su origen en prácticas sociales que lentamente hicieron *carne* aquel *cuerpo-máquina* que Descartes imaginó. Y fue justamente con el desarrollo de la producción capitalista cuando la consolidación de esta experiencia del *cuerpo-máquina* pareció alcanzar su plenitud pues, como Marx ha señalado, el obrero era enajenado no sólo del producto de su trabajo sino también de la misma actividad del trabajo, la cual, de ahora en más, sólo consumiría su fuerza física, sus movimientos. El cuerpo propio será convertido en una máquina-herramienta separada del ser, escindido de muchos de sus saberes prácticos que ya no serán requeridos, por la

repetición mecánica de un mismo gesto productivo. Tomando prestadas las palabras de Bernard Shaw, diríamos que el ser humano pasará a ser “aquel que gasta su vida en ganársela” (citado por Romero, 1997: 154); pero mientras el obrero en el trabajo capitalista “mortifica su cuerpo, arruina su espíritu”, los filósofos racionalistas, en cambio, con un cuerpo más descansado y libre de preocupaciones, aspiraban a enaltecer su espíritu y alcanzar el saber.

Los trabajos de Michael Foucault serán clave para entender cómo este proceso de convertir al cuerpo en una máquina útil abarcó no sólo las nacientes fábricas sino también muchas de las instituciones que van conformando la sociedad moderna: escuelas, hospitales, cárceles, ejércitos, así como las nuevas formas de saber-poder, que permiten la regulación e intervención sobre las poblaciones. A partir de una escritura que se convertirá en espejo de los poderes que devela, con minucioso detalle demostró cómo desde el siglo XVII esa nueva *microfísica del poder* comienza a atravesar cada vez más intensa y meticulosamente los cuerpos. Para Foucault (1995 [1976]), se va gestando una nueva modalidad de relaciones de poder basada ya no en el “derecho de muerte” sino en el “poder sobre la vida”, para “obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (168-169). Y este *poder sobre la vida* se organiza de dos maneras, la primera se centró en “el cuerpo como máquina”: en una “anátomo-política del cuerpo humano” que garantizó “su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos”, a través de las “disciplinas” que se implementaron en las diferentes instituciones de la modernidad (168).¹¹ Pero, a partir del siglo XVIII, paralelamente se construye una segunda modalidad del poder, centrada en el “cuerpo-especie”: “una biopolítica de la población” que, en el campo de las “prácticas políticas y las observaciones económicas”, toma a su cargo los problemas de “natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración”, a través de una serie de “intervenciones y controles reguladores” basados en los dispositivos de saber-poder que permiten controlar y modificar los procesos de la vida, y entre los cuales el dispositivo de la sexualidad será uno de los más importantes (169-170).¹² Así, mientras las ideologías hegemónicas consolidaban la idea de un *individuo autónomo y racional*, que *libremente* pactaba su

11. Como sintetiza Foucault (1989) en su conocido capítulo sobre los cuerpos dóciles: “El libro del cuerpo-máquina se escribió simultáneamente en dos registros: «el anátomo-metafísico», del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron, y «el técnico-político», constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar las operaciones del cuerpo” (140).

12. En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, Foucault (1995) señala cómo en el siglo XIX el sexo pasa a estar en el cruce de estos dos ejes: “Depende de las «disciplinas del cuerpo» y de la «regulación de las poblaciones», da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo; pero también

vida política a través del *contrato social* y de sus intercambios económicos en el *mercado*, las nuevas tecnologías del poder, presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas, disciplinaban a las masas¹³ y, en el “terreno de los procesos económicos”, hacían posible “el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia” (170-171).

Como algunas veces se ha destacado, esta preocupación de Foucault por las múltiples y sutiles formas de ejercicio del poder estaría ligada a su propia historia de vida pues, por sus opciones sexuales, profesionales e ideológico-políticas, se vio confrontado con las normas y los poderes hegemónicos, lo cual incluso se evidenciaría, por ejemplo, en los varios intentos de suicidio en su juventud. Aunque tal vez esta interpretación contrariaría ciertas indicaciones de su *método arqueológico* —como la de analizar la historia del pensamiento liberándola de su sujeción trascendental, dejándola desplegar en su *anonimato*, sin imponerle un sujeto—, creemos que no deja de ser pertinente en el momento de preguntarnos por las experiencias prácticas que habrían estado en el origen de sus sagaces reflexiones sobre el poder.¹⁴

Especialmente a partir de los años 80, las obras de Foucault tendrán un particular impacto en los nacientes estudios socioantropológicos sobre el cuerpo, en lo que luego se denominará como una perspectiva posestructuralista. Asimismo, influirá en los estudios de género, como los de Luce Irigaray y Judith Butler (2002 [1993]), entre muchos otros. Dentro de los estudios antropológicos que evidencian el impacto de las teorías foucaultianas, se hallan los trabajos pioneros de Emily Martin (1987) y Margaret Lock (1989) sobre las representaciones del cuerpo femenino en la biomedicina y, en Latinoamérica, cabe mencionar los trabajos de la brasileña Ondina Fache Leal (1995) y los de la colombiana Zandra Pedraza (1999). En varios de los artículos de este libro podrá apreciarse cómo esta tradición de estudios sigue resultando fructífera para comprender los cuerpos contemporáneos. Los trabajos de Mariana Sirimarco y Darío Soich ofrecen claros ejemplos de la manera en que los mecanismos disciplinadores de los cuerpos siguen

da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero, o a grupos tomados en conjunto. El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie” (176).

13. Como finaliza Foucault (1989) su capítulo sobre los “cuerpos dóciles”: “Mientras los juristas o los filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o reconstrucción del cuerpo social, los militares, y con ellos los técnicos de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos” (174).

14. Sólo para dar un ejemplo, lo que queremos señalar es que para comprender la obra foucaultiana sería necesario recordar tanto la importancia en su formación intelectual de su lectura sistemática de Nietzsche entre 1964 y 1968, como su experiencia práctica de socialización en el contexto de una familia de clase media provincial, católica y puritana, que rechazaba su homosexualidad.

actuando en instituciones como las fábricas y las escuelas policiales; mientras que los artículos de Luciana Lavigne y de Lidia Schiavoni y Lucía Fretes reflexionan sobre las formas en que uno de los saberes-poderes normalizadores por excelencia, la medicina, continúa interviniendo en los cuerpos y su sexualidad, para regularlos y controlarlos, en el caso que analiza Lavigne, legitimando el modelo binario varón-mujer que excluye la intersexualidad.

Otro autor fundamental para comprender la genealogía de las prácticas y las representaciones del cuerpo en la modernidad es el sociólogo polaco-alemán Norbert Elias, especialmente su trabajo *El proceso civilizatorio*, que escribió en 1936 ya en su exilio en Inglaterra, país al que debió emigrar por su origen judío en el contexto de la Alemania nazi. Esta obra, que antecede a la de Foucault, presenta ciertos puntos de contacto con la del autor francés, en especial, por el objeto analizado: ese complejo proceso de formación de la “civilización occidental”, que Elias sitúa entre los siglos XIII y XIX. Ambos coinciden en la vastedad de un proyecto genealógico dedicado a constatar el carácter construido de aquello que la sociedad occidental de la época consideraba “normal” y “natural”, incluida la misma noción de individuo y las formas de representar y usar los cuerpos, y en ese proceso ambos también advierten las nuevas formas en que comienza a operar el poder y el saber en la sociedad burguesa. En el caso de Elias (1993 [1936]), intenta mostrar cómo los cambios en las “estructuras de personalidad” (“estructuras emotivas y formas de comportamiento”) son un “aspecto específico del devenir de las estructuras sociales” (16-17), entendidas como “procesos”, “flujos continuos”, y no como si fueran dos cosas separadas. Así, se propone vincular los cambios en la estructura de personalidad que mantuvieron una orientación a lo largo de estas generaciones, en el sentido de una “rigidez y diferenciación creciente de los controles” emotivos, con los cambios estructurales del conjunto de la sociedad, en la “dirección de un aumento en el grado de diferenciación e integración”, como se aprecia en “la diferenciación y prolongación” de las líneas de interdependencia y en una consolidación de los “controles estatales” (10-11). En este punto nos interesa destacar su análisis de las transformaciones de los comportamientos de la vida cotidiana –primero entre las elites del Renacimiento y luego en la burguesía en general, que comienzan a diferenciarse de las culturas populares– a través de los cambios en las actitudes frente a las necesidades fisiológicas del cuerpo, las maneras de mesa, las relaciones entre hombres y mujeres, y las transformaciones de la agresividad. De este modo, Elias (1993) sostiene:

Las coacciones sociales externas se van convirtiendo en coacciones internas, la satisfacción de las necesidades humanas pasa poco a poco a realizarse en los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza, y la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal a través de una autodominación continua. (449)

Así, por ejemplo, ciertas “necesidades naturales” o funciones corporales que en la Europa feudal del siglo XIII podían hacerse a la vista de otros seres humanos, como escupir, orinar, defecar, emitir eructos o flatulencias, serán objeto de un control cada vez mayor que las retirará del espacio público, confinándolas al mundo estrictamente privado e imponiéndoles luego, incluso, el anatema del silencio: será de “mal gusto” nombrarlas aun en conversaciones familiares o íntimas. Muchos de los sentimientos de vergüenza acerca de nuestro propio cuerpo y sus funciones se originan en este proceso histórico, de ahí el impacto que hasta hoy nos produce el gesto cuasigrotesco de Artaud al vincular a los filósofos racionalistas con el acto de “cagar”.

En suma, podríamos concluir entonces que el “autodominio” del individuo, con su insistencia en el registro de lo corporal y lo afectivo, se convertirá en un rasgo característico y altamente valorado de la “personalidad” en el proceso de consolidación de la burguesía.¹⁵

Por último, queremos señalar que junto con esta concepción que valora el autodominio también se fueron afianzando una serie de oposiciones que correlacionaban no sólo los pares mente/cuerpo, razón/emoción, cultura/naturaleza, abstracto/concreto, teórico/empírico, sino también y fundamentalmente a todos estos con el de masculino/femenino. Como Judith Butler (2002 [1993]), Elizabeth Grosz (1994), Françoise Héritier (2007[1996]) y otras autoras feministas contribuyeron a destacar, estas asociaciones fueron clave para consolidar matrices simbólicas de desigualdad entre los géneros así como prácticas de dominación masculina sobre las mujeres.¹⁶ En el trabajo de Mariana Gómez en este libro podrá apreciarse una de las modalidades par-

15. En este sentido, es preciso recordar que la difusión de la ética ascética del protestantismo también tendrá un papel fundamental en este proceso y, como Max Weber (1998 [1905]) ha señalado, jugará un rol crucial en el surgimiento del capitalismo.

16. Un caso paradigmático de estas asociaciones en el pensamiento filosófico lo encontramos en el caso de Platón, temática que ha sido analizada por Irigaray y que es retomada por Butler (2002): “Platón sugiere que si los apetitos [...] no logran dominarse, un alma –entendida como el alma de un hombre– se corre el riesgo de regresar como una mujer y luego como una bestia. En cierto sentido, la mujer y la bestia son las figuras mismas que representan la pasión ingobernable. En esta cosmogonía previa la mujer representa un descenso a la materialización. Pero esta cosmogonía previa exige una reescritura, porque si bien el hombre está en lo más alto de la jerarquía ontológica y la mujer es una copia pobre y degradada del hombre, no obstante hay una semejanza entre estos tres seres, aun cuando esa semejanza esté distribuida jerárquicamente [...]. En la cosmogonía siguiente [...] Platón quiere evitar la posibilidad de una semejanza entre lo masculino y lo femenino y lo hace introduciendo un receptáculo feminizado al que se le prohíbe asemejarse a ninguna forma” [...], la ontología está constituida por formas y el receptáculo no puede ser una forma” (79). Por eso, en Platón se expresarían los inicios de “una economía falocéntrica que produce lo femenino como su exterior constitutivo”: “La economía que pretende incluir lo femenino como el término subordinado de una oposición binaria masculino/femenino excluye lo femenino para que pueda operar esa economía” (66).

ticulares que adquirió esta dicotomía al entrecruzarse con las variables étnico-raciales. La autora ofrece un interesante análisis de cómo las mujeres indígenas chaqueñas que trabajaban en los ingenios azucareros del norte argentino fueron representadas como “bestias de carga” por la mirada blanca y masculina del capital, colaborando así en su explotación. De manera complementaria, el artículo de Manuela Rodríguez analiza la persistencia de estereotipos de género y raza en las bailarinas de candombe afrodescendientes del carnaval montevideano; no obstante, también muestra cómo estos estereotipos son reapropiados por las mismas mujeres y, a través de reformulaciones prácticas que implican una peculiar “reflexividad corporizada”, pueden convertirse en una vía de empoderamiento. Finalmente, el capítulo de Yanina Mennelli, al estudiar otro carnaval, en este caso con raíces indígenas como es el de Humahuaca (Jujuy), reflexiona sobre cómo a pesar de la “transgresión” que implican muchas de las performances rituales, el contrapunto de coplas se constituye en una “práctica del deseo” inscrita en la “matriz heterosexual”, contribuyendo así a regular las relaciones de género y a garantizar la reproducción social del grupo, según pautas culturales andinas.

Como síntesis de este recorrido inicial, sostendría que la aparente ausencia u olvido de la corporalidad en la modernidad es resultado de un complejo proceso que abarca múltiples genealogías: desde el pensamiento griego hasta las transformaciones en el cristianismo y el desarrollo de las filosofías racionalistas como fundamento de las prácticas científicas, la expansión y la consolidación del capitalismo junto con el ascenso de la burguesía como clase social dominante, el afianzamiento de sus instituciones (productivas, escolares, médicas, religiosas, de gobierno, militares y de vigilancia y control) y de una peculiar estructura de comportamiento, entre otras. Diríamos entonces que, más que “olvidados”, los cuerpos son “confinados” al lugar de un objeto peligroso pero a la vez potencialmente útil, al que la racionalidad de los individuos y las instituciones sociales deberán encauzar: en tanto *fuerza de emoción, goce y pasión* que el individuo debe aprender a *autodominar* para alcanzar un estado *espiritual o moralmente superior*; como *obstáculo o interferencia* que es necesario *controlar y apartar* para alcanzar el *verdadero saber*; o como *medio técnico* que es necesario *disciplinar* para su *eficaz funcionamiento* en las instituciones sociales. Pero lo que no debemos olvidar es que, en la ecuación de género que se impuso en estos procesos, los cuerpos femeninos fueron considerados aquellos que *más* necesitaban ser *encauzados* por esa racionalidad que fue concebida, preponderantemente, bajo un signo masculino.

Rupturas, reencuentros y revalorizaciones: genealogías de los *cuerpos (contra)hegemónicos*

Los otros cuerpos: entre rebeldías y nuevos disciplinamientos

No soy prisionero de mi razón [...]

*Al recobrar dos centavos de razón –jese pasa pronto!–
veo que mis males se deben a que no advertí con la sufi-
ciente rapidez que estamos en Occidente [...]*

*¡Se acabaron mis dos centavos de razón!– El espíri-
tu es autoridad y quiere que yo esté en Occidente.*

*Habría que hacerlo callar para concluir como yo
quería.*

Arthur Rimbaud, *Una temporada en el infierno*

Si bien el paradigma que acabamos de describir seguirá siendo hegemónico durante el siglo XIX y al menos hasta la Primera Guerra Mundial, ya en ese período surgirán movimientos culturales y políticos que comienzan a cuestionar, desde perspectivas muy disímiles, los valores y las prácticas del mundo burgués y, al hacerlo, fueron poniendo en escena nuevas corporalidades. Uno de estos movimientos, durante la primera mitad del siglo XIX, es indudablemente el romanticismo: con su exaltación del yo, la libertad, los instintos y sentimientos propios, y con su entusiasmo por el carácter o *espíritu* de cada pueblo (*Volksgeist*), se enfrenta al predominio de aquella *razón universal* y también la confronta desde su nostálgica inspiración en el pasado medieval, los mundos míticos y lo exótico, y en su gusto por lo oscuro y siniestro, elementos todos que el anterior Siglo de las Luces había pretendido superar. Vale la pena detenerse un momento en algunos de los cuerpos en-el-mundo que sustentaron estas primeras rupturas, como la *bohemia*, aquel modo de vida de los jóvenes artistas, escritores y estudiantes parisinos, luego extendido a otras ciudades occidentales, que expresaban cotidianamente su disconformismo y desprecio a las normas vigentes de la burguesía e irían estableciendo nuevos modos de sensibilidad: dedicados al arte y la discusión intelectual, afectos a la poética y poco preocupados por prever su sustento material, con una sexualidad que desafiaba los ideales de la familia burguesa. Años más tarde, en la obra de aquellos que pasarán a ser conocidos como *poetas malditos*, como Paul Verlaine, Stéphane Mallarmé o Arthur Rimbaud, se intensifican las provocaciones y el rechazo a los valores sociales hegemónicos. Nuestro epígrafe de Rimbaud condensa esa idea de que es Occidente el origen de todos sus males, y de que será necesario callar la *autoridad del espíritu*, la *prisión de la razón*, para alcanzar lo que el individuo realmente desea. Como señala José Luis Romero (1997), mientras estos *enfant terribles* de la burguesía “seguían adheridos a las formas extremas del individualismo por temperamento o por necesidad vocacional” y “no podían sino hacer la revolución dentro de la propia conciencia para tomar por asalto la ciudadela de la propia vida”; para otros, la escapatoria del mundo

burgués “estaba en la acción revolucionaria, que atrajo a tantos temperamentos militantes” (74). De ahí que otro de los más importantes cuestionamientos al mundo burgués surgiera con el ascenso de la conciencia revolucionaria y la organización de la clase obrera, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

El crecimiento de los suburbios donde se hacinaban los obreros, el dolor de aquellos cuerpos explotados por las nacientes fábricas, será la experiencia en el mundo que permitirá articular una de las críticas más lúcidas al capitalismo y la burguesía, como fue la vida y la obra de Karl Marx. Paralelamente, y como ya adelantamos, en el campo intelectual, una serie de filósofos y pensadores comienzan a cuestionar la supremacía de una racionalidad desencarnada: tal es el caso de los últimos trabajos de la fenomenología de Edmund Husserl —tema que será tratado en el artículo de Patricia Aschieri y Rodolfo Puglisi en este libro—, así como la ya mencionada filosofía nietzscheana y el psicoanálisis freudiano, que permitirán revalorizar el lugar de lo pulsional.

Avanzando en el tiempo, encontramos que la Primera Guerra Mundial, con los veinticinco millones de vidas que se había cobrado, generaría una profunda crisis en la mentalidad burguesa. Así, arribará a su término la *belle époque*, para dar paso al cuestionamiento de sus principales valores, como la ciega “confianza en el progreso” que promovían la ciencia y las tecnologías (convertidas ya en aquel entonces en medios de destrucción masiva), o los ideales patrióticos y de unidad nacional (que habían llevado a luchar, por ejemplo, a los proletarios entre sí). Y una vez más, muchos de los intelectuales y artistas de la época adoptarán actitudes de escepticismo pero también de provocación frente a estos valores, como aconteció especialmente en las vanguardias artísticas, como el movimiento dadaísta, con su juego con el no-sentido, la mezcla de géneros y estilos, su humor y el cuestionamiento continuo de las convenciones, o con el surrealismo, tema que enseguida retomaremos.

Otro proceso fundamental de la posguerra que deseo señalar brevemente es aquella *rebelión de las masas* que llevó a que grandes contingentes urbanos comenzaran a ingresar en el mercado de consumo, en un proceso de movilidad social que producirá importantes cambios en la composición social de las ciudades. Como es conocido, este escenario, sumado al cuestionamiento y la crisis de las elites, favoreció luego la emergencia de los nuevos movimientos políticos del siglo XX, desde el comunismo a los diversos fascismos.¹⁷ Pero también, una vez más, puso en escena nuevas corporalidades y, en este caso, quiero detenerme en una de ellas: la de las mujeres.

A medida que la mujer ingresa al mercado laboral y la vida política y que desde el feminismo se cuestiona el rol que la burguesía le había otorgado —como centro de la familia y el hogar, exenta de responsabilidades en la vida civil del trabajo y la política—, también aparecen nuevos ideales de belleza del

17. Como resume Romero, la crisis se expresará de una manera doble: por un lado, la *retórica de la fuerza*, el *vive peligrosamente* y el retorno de los ideales colectivistas y raciales que emergen con el fascismo; por el otro, el replegamiento interior de intelectuales y artistas.

cuerpo femenino, nuevas modas y actitudes corporales. Se produce así una metamorfosis en la que la delgadez, las líneas estiradas, los gestos aligerados, los cabellos cortos a la *garçonne*, aquella belleza que ahora debe imitar “al tallo y no a la flor”, intentan acompañar la profunda transformación de la mujer; como sostenía una revista francesa de moda de la época: “La mujer prendada por el movimiento y la actividad exige elegancia apropiada, llena de desenvoltura y de libertad” (citado por Vigarello, 2004: 195). Es en esa época cuando comienzan a difundirse cada vez más las tablas de peso ideal, los ejercicios para mantener la silueta, y se multiplican progresivamente los maquillajes y los tratamientos aplicados ya no solamente al rostro sino a todo el cuerpo –por ejemplo, con el “descubrimiento” de la celulitis en 1924 y los variados tratamientos que le seguirán–. Con este proceso, se produce también un decisivo avance de una *microfísica del poder* que adquiere nuevas modalidades: se trata del control infinitesimal pero ya no solamente de *los cuerpos* (en general) *activos* y sus *mecánicas* para hacerlos más *útiles*, sino también de *un cuerpo* (el femenino) y su *imagen*, para hacerlo más *bello*. Y aquí, esa revolución de la imagen que será la popularización del cine tendrá un lugar fundamental, difundiendo las imágenes de las *stars*, las modelos a imitar. Así, las nuevas dactilógrafas, empleadas, telefonistas, estarán sometidas ahora a una doble docilidad: al tradicional disciplinamiento del movimiento de los cuerpos en el trabajo (la *anátomo-política* del detalle foucaultiana) se le suma el de la nueva imagen corporal que deben alcanzar, a través de una *anátomo-política de la belleza* que se hará cada vez más minuciosa y rigurosa. Como sostenía otra revista de la época (citada por Vigarello, 2004): “La mujer que trabaja debe estar tan agradable a la vista al llegar como al retirarse del trabajo” (200), sólo necesita “determinación” y “voluntad” a través de la “disciplina, cultura física y el régimen”, pues “el encanto no es innato sino adquirido” (219). En este sentido, John Berger (2007) ha señalado que han sido las mujeres quienes más han incorporado la norma de autoexaminar continuamente su propia imagen, pues el modo en que se aparece ante los demás, y especialmente ante la mirada de los hombres, pasará a constituirse en un signo de “éxito” en la vida. De este modo, se inicia ya en esa época esa estrategia infalible del mercado que progresivamente irá multiplicando las estéticas y los productos *para* los cuerpos, y que bajo la apariencia de la *autonomía* y la *voluntad* del *individuo* sobre *su* cuerpo promueve la incorporación de determinados modelos de cuerpos socialmente legitimados, y niega otros.

Hasta aquí hemos mencionado algunas de las consecuencias de la posguerra, el feminismo, el cine y la moda, y en este punto del devenir del texto, el lector seguramente podrá estar preguntándose qué tiene que ver todo esto con la antropología del cuerpo como disciplina. Mi respuesta es que un elemento pocas veces notado sobre el texto fundacional de Marcel Mauss de 1936 (que en realidad corresponde a una conferencia de 1934, basada a su vez en sus clases anteriores de “etnología descriptiva” en París) es que para plantear el concepto de “técnica corporal”, el autor comienza reflexionando sobre sus pro-

pias experiencias corporales, las cuales están atravesadas por este nuevo escenario social aquí brevemente reseñado. En el próximo apartado, intentaremos adentrarnos entonces en el ser-en-el-mundo de este y otros textos fundacionales.

Los cuerpos en Mauss, Artaud, Leenhardt y Merleau-Ponty: una travesía francesa, entre el exotismo y la universalidad

Marcel Mauss, si bien fue sociólogo y socialista como su tío Émile Durkheim, al parecer fue algo más rebelde que él¹⁸ y, además, tenía una inclinación más decisiva por la descripción y “un ojo agudo para los detalles significantes”:

Más interesado en las performances orales de sus clases que en las demostraciones teóricas escritas, sus conferencias acentuaban, con un cierto modo divagatorio, los hechos etnográficos concretos. (Clifford, 1981: 544)

Mauss (1979) inició aquella conferencia de 1936 relatando los sutiles cambios que notaba en las técnicas de natación —“yo mismo he asistido al cambio de la técnica natatoria a lo largo de nuestra generación” (338)— para luego comentar la impronta de una experiencia fundamental, como fue su participación en la guerra: “Durante la guerra he podido comprobar el carácter concreto y específico de las técnicas” corporales (338), dirá, y describe ejemplos de las diferencias que pudo apreciar allí entre la forma de marchar de los soldados franceses y los ingleses. También a partir de su propia experiencia surge la cuestión de las diferentes técnicas según los sexos y de la influencia de los medios de comunicación de la época, como era el cine:

Estando en el hospital tuve una especie de revelación. Estaba enfermo en Nueva York y me preguntaba dónde era donde yo había visto andar a las mujeres como a mis enfermeras. Por fin me di cuenta de que era en el cine. Cuando volví a Francia me di cuenta, sobre todo en París, de lo frecuente de esa forma de andar; las chicas eran francesas pero andaban del mismo modo. La moda de andar americana nos estaba llegando a través del cine. Me encontraba, pues, ante una idea que se podía generalizar. La posición de los brazos y las manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social. (339)

A partir de estos y otros ejemplos cotidianos basados en su propia experiencia vivida, Mauss arriba a su definición de técnica corporal: si técnica es “todo acto eficaz tradicional”, podemos hablar de “técnicas corporales” porque

18. Como señala Marcel Fournier (2003) en su estudio biográfico sobre Mauss, la tesis de doctorado inacabada, la soltería y el gusto por el ocio, entre otras cuestiones, habían sido motivos de inquietud en el entorno familiar.

el “objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”, “el primero y el más natural” (342). De ahí Mauss llega a la “naturaleza social del *habitus*”: el “exis”, lo “adquirido”, a través de la educación, el adiestramiento y la imitación, siempre en función de una cierta “autoridad social” (340, 354). Por eso, estos “montajes físico-psico-sociológicos” habituales requieren de quien los estudia ese “triple punto de vista” del “hombre total”: “físico-biológico, sociológico y psicológico” (354, 340). ¿Será entonces porque las *técnicas corporales* y los *habitus* refieren a esas experiencias *primeras y totales* que tenemos con el mundo, que a las teorías sobre los cuerpos les cuesta más desprenderse de las propias experiencias corpóreas del pensador que las elabora y las escribe? Justamente, me ha parecido importante destacar estas experiencias vividas de Mauss en el origen de su planteo de la noción de “técnica corporal”, pues no era éste un recurso común en la literatura antropológica de la época. De hecho, si comparamos esta conferencia-artículo con otra un par de años posterior e íntimamente vinculada, como es “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo”, encontramos allí el estilo argumentativo dominante, que consistía en “ofrecer una muestra” de los trabajos realizados siempre sobre otras culturas o a lo sumo sobre el pasado de la propia, para extraer así ciertas conclusiones a partir de ese análisis comparativo. Cuando se trata de la técnica corporal, en cambio, es la propia experiencia del autor la que actúa como *puntapié* inicial (y aquí la metáfora corpórea es más que pertinente), para luego pasar a retratar la diversidad de los otros. Y, como vimos, no fue ésta cualquier experiencia, sino la del entrenamiento militar y la guerra, en la que Mauss había perdido a muchos amigos y colegas de la *Année Sociologique*, o las transformaciones de esas mujeres trabajadoras que cada vez más se parecían a las divas del cine, y que evidentemente captaron la mirada masculina del autor. En este sentido, otro elemento que queremos destacar del planteo inicial de Mauss es su capacidad para ver las “variaciones” de estas técnicas, ya no sólo entre culturas (o lo que hoy llamaríamos las variables étnicas, raciales, nacionales), sino en el interior de cada grupo social, según los sexos, la edad, “la educación, las reglas de urbanidad, la moda” (340).¹⁹

En suma, reflexionando sobre lo propio y sobre lo ajeno, haciendo un despliegue de la variabilidad de los cuerpos, Mauss llama la atención sobre el carácter culturalmente construido de aquello que parecía ser lo más “natural”. En este sentido, queremos destacar también, como lúcidamente ha advertido James Clifford, que la constitución de la etnología en Francia en el período de

19. Dentro de su detallada clasificación, tal vez hoy nos llame la atención que no aparezca la variable de la clase social, si bien su ausencia pueda explicarse por tratarse de un concepto marxista que a Mauss no le interesaba; también habría otra explicación posible: esa época, al dar entrada a las grandes masas al mercado de consumo, evidenciaba una tendencia a unificar los estilos corporales de algunas clases sociales, de ahí que las enfermeras neoyorquinas fueran ahora menos diferentes a, por ejemplo, una joven francesa de clase más alta, pues en todas se dejaban sentir las influencias de los nuevos modelos difundidos por el cine.

entreguerras estuvo íntimamente vinculada a una de las vanguardias artísticas del momento: el surrealismo. Si pensamos que el surrealismo fue una estética que “valoraba los fragmentos, las colecciones curiosas, las yuxtaposiciones inesperadas que provocaban la manifestación de realidades extraordinarias” (extraídas del dominio de lo erótico, lo exótico y lo inconsciente), advertimos el paralelo con la actitud de Mauss y sus seguidores, que usaban “la yuxtaposición etnográfica con el propósito de perturbar los símbolos de los lugares comunes” (Clifford, 1981: 540, 551). En una época en que las culturas de los otros estaban crecientemente “disponibles como fuentes estéticas, cosmológicas y científicas [...] para cada costumbre o verdad local, había siempre una exótica alternativa, una posible yuxtaposición o incongruencia” (542). Así, no debería sorprendernos que, por ejemplo, Mauss, desde la naciente ciencia etnológica, y Artaud, desde su arte surrealista y su fascinación con lo exótico —que lo llevó a convivir con los tarahumaras o *rarámuri* de México y participar en sus rituales que incluían el uso del peyote y diversas danzas—, coincidieran en el importante rol que otorgaban a las *técnicas corporales* para acceder a estados místicos. Mauss en 1936, en el artículo mencionado, expresaba:

Creo precisamente, que en el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado, pero que ya lo hicieron en la antigüedad la China y la India. Está por hacer y debe hacerse todavía ese estudio socio-psico-biológico de la mística. Mi opinión es que existen necesariamente medios biológicos de entrar “en comunicación con Dios”. (355)

Y Antonin Artaud (1979 [1938]), un par de años después, en *El teatro y su doble* proponía recobrar esos saberes provenientes de otras culturas, para transformar el “teatro” occidental en un “ritual”, “en una terapéutica espiritual de imborrable efecto” (87), capaz de inducir al trance, hipnotizar y curar por medio del lenguaje físico y concreto de la escena, es decir, por la combinación de imágenes, gestos y sonoridades y no tanto por los contenidos de los discursos verbales.²⁰ Más allá de que esta fascinación por lo exótico y la com-

20. Para Artaud (1979), “el objeto de la magia y de los ritos, de los que el teatro es sólo un reflejo, es poner la sensibilidad en un estado de percepción más profunda y más fina” (93). En su propuesta, se insiste en que el teatro debía ser “un medio para afectar directamente al organismo del espectador [...] llevarlo por medio del organismo a las nociones más sutiles [...] propongo pues un teatro donde violentas imágenes físicas quebranten e hipnoticen la sensibilidad del espectador, arrastrado por el teatro como un torbellino de fuerzas superiores [...], un teatro que induzca al trance, como inducen al trance las danzas de los derviches y de los aisaguas, y que apunten al organismo con instrumentos precisos y con idénticos medios que las curas de música de ciertas tribus, que admiramos en discos, pero que somos incapaces de crear entre nosotros. No creo que podamos revitalizar el mundo en que vivimos, y sería inútil aferrarse a él, pero propongo algo que nos saque de este marasmo, en vez de seguir quejándonos del marasmo, del aburrimiento, la inercia y la estupidez de todo” (84-85). Para un análisis antropológico de las concepciones de cuerpo y ritual en Antonin Artaud y Jerzy Grotowsky, puede verse Citro (2001).

paración cultural es, indudablemente, inseparable del contexto colonial que le dio origen, en el período de entreguerras estas breves bodas entre etnología y experimentación artística desde una perspectiva intercultural iniciaron un original camino que, no obstante, pocos se atrevieron luego a continuar. De hecho, como veremos, habrá que esperar recién a los años 70 para que un antropólogo de origen escocés, Victor Turner, y un director de teatro neoyorquino, Richard Schechner, reiniciaran este camino. En el ínterin, en Francia, los discípulos de Mauss comenzarán a dedicarse más intensivamente a los trabajos de campo en cada cultura en particular y darán a la etnología su estatuto como ciencia. Nos ocuparemos brevemente de uno de ellos, que también prestó una particular atención al cuerpo: Maurice Leenhardt.

En efecto, es difícil efectuar una genealogía de la antropología del cuerpo sin aludir a este misionero protestante y etnólogo francés, cuyo trabajo sobre la “noción de cuerpo” entre los canacos de Melanesia constituye otro de los estudios fundacionales del área, pues contribuyó a enfatizar la confrontación entre las diferentes formas en que las sociedades indígenas y las sociedades occidentales modernas concibieron la corporalidad de la persona:

Quando el hombre vive en la envoltura de la naturaleza y todavía no se ha separado de ella, no se esparce en ella, sino que es invadido por la naturaleza y solamente a través de ella se conoce a sí mismo. No tiene una visión antropomórfica, sino que queda sometido, por el contrario, a los efectos que produce una visión indiferenciada que le hace abarcar el mundo total en cada una de sus representaciones, sin que intente distinguirse él mismo de este mundo. Se podría hablar de una visión cosmomórfica. A sus ojos se corresponden, entonces, la estructura de la planta y la estructura del cuerpo humano: una identidad de sustancia los confunde en un mismo flujo de vida. [...] Al ignorar el melanesio que este cuerpo suyo es un elemento del cual es el poseedor, se encuentra por ello mismo en la imposibilidad de discriminarlo. No puede exteriorizarlo fuera de su medio natural, social, mítico. No puede aislarlo. No puede ver en él uno de los elementos del individuo [...]. El primitivo es el hombre que no ha captado el vínculo que lo une a su cuerpo y ha sido incapaz, por lo tanto, de singularizarlo. Se ha mantenido en esta ignorancia al vivir el mito de la identidad, que él experimenta sin diferenciarlo y que se presenta desde entonces como el telón de fondo sobre el cual se perfilan muchas formas míticas de su vida. (Leenhardt, 1961 [1947]: 35-36)

A partir de estos planteos, el predominio de modelos holísticos o integradores de los vínculos entre cuerpo y mundo, en este tipo de sociedades, y la escisión de ese vínculo junto con la preeminencia de la noción de cuerpo como “objeto”, en la tradición occidental, se transformaron en oposiciones que aún continúan vigentes en diferentes autores (Kleiman, 1988; Le Breton, 1995). No obstante, para problematizar esta perspectiva, deseo llamar la atención sobre otra coincidencia temporal del campo intelectual francés: Leenhardt publicó *Do Kamo*, su libro sobre los canacos, en 1947, mientras que dos años antes el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty había publicado su *Fenomenología de*

la percepción. Leenhardt reflexiona sobre cuerpos que habían sido sometidos a las presiones de la colonización y la evangelización; de hecho, su libro se basa en su larga estada como pastor protestante en Melanesia entre 1902 y 1927. Mientras que Merleau-Ponty basa parte de sus reflexiones sobre el cuerpo en los avances de la neurofisiología de la época, en estudios sobre lesiones corporales, y específicamente cerebrales, que en muchos casos correspondían a los numerosos cuerpos heridos que retornaban de los campos de batalla de las guerras mundiales. Debido a que el influyente pensamiento de Merleau-Ponty será trabajado por varios de los autores de esta compilación (Jackson, Csordas, Lambek, así como Aschieri y Puglisi, Sirimarco, Soich, Mora y Rodríguez, que los retoman), sólo señalaré sintéticamente aquí algunos puntos que permitirán vincularlo con el de Leenhardt.

Ya desde Husserl, la tradición fenomenológica se caracterizó por redefinir el *cogito* y la noción de sujeto, que pasó a considerarse inseparable del mundo; es decir, así como no hay conciencia sin sujeto, tampoco la hay sin mundo; existo porque hay un mundo, tengo evidencia de mí y del mundo ineludiblemente, se trata de una rigurosa bilateralidad: no puede constituirse el mundo como mundo, ni el yo como yo, sino es en su relación, por eso se trata de un *ser-en-el-mundo* o, como dirá luego Merleau-Ponty, de una misma *carne*. La propuesta de la descripción fenomenológica será la de intentar recuperar o captar esta experiencia primera, preobjetiva o previa al pensar, que tenemos con el mundo, y esta experiencia perceptiva, kinética e incluso de lenguaje, es posible o se consume a través del cuerpo propio, el cual para Merleau-Ponty (1993 [1945]) no podría reducirse ni a la *res cogitans* ni a la *res extensa*, pues no es ni un “acto de conciencia” ni una “suma de reflejos” (99).

Como he argumentado en otro libro (Citro, 2009a), a pesar de la diversidad de cuerpos con la que Leenhardt y Merleau-Ponty tratan, el holismo y la participación que Leenhardt describe como particularidad de los canacos –y, en general, de aquellos a quienes aún denominaba “primitivos”– no se encontraría tan alejado de la experiencia de integración cuerpo-mundo que Merleau-Ponty percibe entre los europeos y que describe a través de su noción de *carne*:

Las imágenes de Leenhardt de “un cuerpo repleto de las vibraciones del mundo”, que se “confunde en un mismo flujo de vida”, resultan muy cercanas, por ejemplo, a las de Merleau-Ponty acerca de que “el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne” (Merleau-Ponty, 1970: 168). No se trata aquí, sin embargo, de postular solamente analogías simbólicas entre estos autores, sino de proponer una nueva mirada a partir de su confrontación. Considero que aquella identidad y participación entre cuerpo y naturaleza que Leenhardt intentaba describir para los canacos podría comprenderse mejor desde una perspectiva fenomenológica, en tanto experiencia existencial de la carne y no, como se hizo, en términos lógicos de categoría de entendimiento diferentes a las

occidentales o, más recientemente, como nociones de cuerpo radicalmente contrapuestas. (Citro, 2009a: 53-54)

Así, la hipótesis que he defendido en el citado trabajo es que habría una experiencia fenomenológica de la *carne* común a diferentes culturas, la cual, no obstante, ha sido más visible en determinados contextos culturales —a partir de particulares usos del lenguaje, de las prácticas y significaciones cotidianas, de los simbolismos míticos y la vida ritual—, mientras habría sido invisibilizada en las prácticas y las representaciones occidentales que han sido hegemónicas hasta la modernidad, como analicé en el inicio de este capítulo. Pero, justamente, que las representaciones ideológicas enmascaren determinadas experiencias prácticas no es lo mismo que postular que tales experiencias no existan.²¹ Lo que sucede es que para una etnografía inevitablemente permeada por la mirada colonial y logocéntrica resultaba más fácil concentrarse en estas diferencias en las categorías de pensamiento que reconocer la presencia de experiencias existenciales comunes, a pesar de esa diversidad.

Para concluir, y tal vez en provocativa respuesta a la anterior y también provocativa cita de Leenhardt sobre la “ignorancia” de los primitivos, creo que podríamos invertir estos calificativos y decir que fueron algunos filósofos racionalistas occidentales los que se mantuvieron en cierta *ignorancia al vivir el mito del cuerpo-máquina* y ser incapaces de reconocer la *carne* en el mundo, cuestión que los canacos y otras muchas personas, como Merleau-Ponty, sí reconocieron.

Los cuerpos de los años 60: las contraculturas y la persistente necesidad de clasificación y control

Me interesa todo sobre la rebelión, el desorden, el caos, especialmente la actividad que no parece tener sentido alguno. Me parece que es el camino hacia la libertad, revuelta externa para propiciar la revuelta interna. En lugar de iniciarse con lo interior, prefiero comenzar con lo exterior; alcanzar lo mental a través de lo físico... El mundo que sugerimos es un nuevo Oeste salvaje. Un mundo maligno y sensual...

Jim Morrison, cantante de The Doors

Diferentes autores coinciden en afirmar que, a partir de los años 70, el cuerpo comienza a convertirse en un tópico de reflexión en numerosos estudios antropológicos. Como es conocido, se trata de una época en la que se venían gestando importantes cambios en los estilos y las normas de vida coti-

21. Sobre este tema, véase también el artículo de Michael Lambek en este mismo libro.

diana, y la presencia de nuevas corporalidades y de actitudes y valores hacia los cuerpos serán signos y vehículos de esos cambios. Así como las vanguardias artísticas e intelectuales de principios de siglo XX habían comenzado a resquebrajar y cuestionar aquel *modelo de individuo burgués*, a partir de la segunda posguerra algunos de esos cuestionamientos inicialmente periféricos comienzan a generalizarse, y tomarán cuerpo en las significaciones y las prácticas sociales de, especialmente, las clases medias urbanas. Sabemos que los cambios socioculturales de aquella época son muchos, desde el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos al desarrollo de las contraculturas juveniles y el surgimiento del rock, desde el impacto del proceso de descolonización al surgimiento del antiimperialismo y las luchas revolucionarias en el denominado *tercer mundo*. Si detenemos por un momento nuestra mirada retrospectiva en uno de los movimientos contraculturales más importantes de los 60 como fue el movimiento hippie, vemos cómo allí se reivindicó un nuevo lugar para la corporalidad, como fuente de placer y de conocimiento sensible. Así, se generan una serie de disputas con el mundo adulto y su estilo de vida, identificadas con actitudes de protesta, disconformismo y rebeldía: frente a la institución familiar y la obediencia alienada a los roles que se debía cumplir en una estructura social desigual, se reivindican los lazos comunitarios, la igualdad y la libertad en la elección y realización del propio destino; al consumismo y el materialismo de la vida urbana se oponen las prácticas artesanales, la vida en la naturaleza con un incipiente ecologismo y las búsquedas místicas o espirituales; a los cristianismos dogmáticos, el acercamiento errático a religiosidades orientales y rituales chamánicos; y, en términos políticos, a las posiciones conservadoras las revolucionarias, anárquicas o libertarias, y a la guerra, el pacifismo. En relación con la corporalidad, encontramos que ante los intentos de regulación de la vida sexual se oponen los del *amor libre*; a los de disciplinamiento, las experimentaciones con drogas o técnicas corporales que buscaban ampliar los límites perceptivos y hallar nuevos estados de conciencia; a la racionalidad como valor supremo, la reivindicación de lo sensorial, la emoción, la imaginación y la propia expresión artística; a las modas anteriores que reforzaban la norma heterosexual en vestimentas y peinados, otra que hacía más difusos esos límites, a través de ropas sueltas y coloridas, pantalones, pelos largos y accesorios como aros y collares para ambos sexos. De este modo, la imagen corporal y las prácticas corporales alternativas de aquellos jóvenes se convirtieron en símbolo y a la vez sitio de disputa desde donde ejercer una crítica y resistencia cultural más amplia.²² Si bien en sus formas más extremas estos movimientos que alcanzaron su clímax en las revueltas estudiantiles de fines de los 60 se irán diluyendo, muchas de sus

22. En el caso de Norteamérica, entre 1946 y 1964 se registra un gran incremento en los nacimientos que va a producir un aumento de la juventud de la población, el conocido fenómeno de los *teenagers* y el *baby boom* de la posguerra. En Grossberg (1992) puede verse un interesante análisis de la construcción de la juventud a partir de esa coyuntura histórica y su vinculación con los inicios del rock.

reivindicaciones motivaron cambios en la cotidianeidad que luego fueron incorporándose en gran parte de las poblaciones urbanas de las generaciones siguientes.

En este contexto, es una antropóloga, Mary Douglas, quien muestra un peculiar interés en comenzar a reflexionar sobre algunos de estos convulsiónados cambios que vivía la sociedad de aquel entonces y, así, treinta años después de Mauss, retomará el tema de la forma en que cada sociedad modela las técnicas corporales. Nuevamente, encontramos que es una intervención femenina en una antropología hasta ese entonces predominantemente masculina la que esta vez permitirá ampliar y enriquecer los planteos seminales iniciados por Mauss. Por un lado, porque el cuerpo ya no es entendido solamente como un mero “objeto y medio técnico” que es necesario describir, sino que Douglas problematiza especialmente su dimensión simbólica, como un “microcosmos de la sociedad” (1988 [1970]: 97), desde un enfoque que retoma críticamente la sociología durkheimiana y el estructuralismo levistraussiano. En este sentido, aunque el mérito de inaugurar esta correlación entre cuerpo y simbolismo le suele ser adjudicado a Douglas, hay que reconocer que los miembros de la *Année Sociologique* ya habían iniciado este camino. Mauss (1979) lo deja claramente planteado en el último párrafo de su texto inaugural: “Mi disertación no tendría fin si quisiera enumerar todos los hechos que demuestran la relación entre el cuerpo y los símbolos morales o intelectuales [...], atribuimos valores diferentes al hecho de mirar fijamente, hecho que es símbolo de urbanidad en el ejército y de falta de educación en la vida normal” (343). También unos años antes Robert Hertz (1990 [1909]) había desarrollado esta perspectiva de análisis al estudiar el simbolismo y las connotaciones morales y religiosas del lado derecho y el izquierdo del cuerpo, en diferentes culturas. Finalmente, podría detectarse cierta continuidad de estas ideas en Claude Lévi-Strauss (1986 [1964]), cuando advierte sobre cómo el pensamiento mítico y ritual operaría por medio de una lógica de las “cualidades sensibles”, en la que las “categorías empíricas” sirven de “herramientas conceptuales para desprender nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones” (11), a la manera de una “ciencia de lo concreto” más cercana a la “intuición sensible” (Lévi-Strauss, 1989 [1962]: 33).

Otro de los aportes de Douglas (1988) proviene de su interés por reflexionar sobre los rituales como formas “transmisoras de cultura que se engendran en las relaciones sociales” pero que a su vez “ejercen un efecto restrictivo sobre la conducta social” (41), lo cual la llevó a prestar una renovada atención a los vínculos entre las formas expresivas corporales y los modos de control social. Así, en *Símbolos naturales*, sostiene que existe una concordancia entre los esquemas simbólicos de percepción del cuerpo y de la sociedad, y analiza cómo las formas de control corporal constituyen una expresión del control social. De esta correlación deriva la hipótesis que postula que, a una mayor presión del sistema de control social, corresponde una tendencia a descorporizar las formas de expresión, pues comienza a operar aquella “norma de

pureza” que llevaría a ocultar los procesos orgánicos²³ y, en el ámbito ritual, a promover un mayor control físico que denomina “formalismo” o “ritualismo”.

Mary Douglas, además de ser en sus inicios una antropóloga africanista formada en Oxford bajo la influencia de Edward Evans-Pritchard, era también una ferviente católica de ascendencia irlandesa, madre de tres hijos, y que junto con su marido James Douglas adhirió al partido conservador. A lo largo del libro citado, encontramos pistas que nos señalan quiénes eran algunos de sus interlocutores, con quienes discutía en 1970: con aquella “nueva izquierda que se rebela contra los rituales vacíos de significado” (39), con el “antirritualismo de la clase media europea y americana” que sería consecuencia de un proceso de socialización “en que el niño no interioriza un esquema de estatus sociales ni experimenta un control autoritario que exalte la propiedad evidente de todo sistema social que consiste en exigir obediencia” (52), o a nivel local, con esa “jerarquía católica inglesa” que “se ve forzada a rebajar la función expresiva del ritual” (57), deslegitimando así ciertos rituales de los migrantes irlandeses en Londres, que los asemejarían a un “ritualista primitivo” (56).

Es preciso advertir que los modelos de correlación entre modos de organización social y estructura simbólica propuestos por la autora, por momentos, resultan un tanto forzados en sus intentos de aplicación generalizada. Tal es el caso de la “norma de pureza”, que si bien existiría en las tradiciones judeo-cristianas y burguesas occidentales, e incluso en algunas hinduistas, su generalización a otras culturas resultaría por lo menos problemática. Por otra parte, el énfasis en la correlación entre los niveles de presión social sobre el individuo y los de articulación coherente de los sistemas de clasificación (la relación entre *grupo* y *cuadrícula*), muchas veces lleva a la autora a dejar de lado, en los ejemplos que cita, el posible rol de la diversidad de significaciones culturales entre los actores sociales. No obstante estas advertencias, a Douglas le debemos el haber puesto sobre el tapete la importancia del modo en que los sistemas de control se imponen sobre los cuerpos y contribuyen a formar determinados marcos cosmovisionales. Y justamente no parece ser casual que esta preocupación teórica por el control y sus expresiones en el cuerpo y las ideas encarnara en una voz femenina que asumió una posición católica y conservadora (y hasta tal vez diría maternal), en una época en que muchos jóvenes comenzaban a cuestionar más decidida y masivamente los valores del mundo adulto, utilizando el cuerpo como vehículo de esa protesta. Baste por ejemplo recordar cuando Douglas, en *Pureza y peli-*

23. En palabras de Douglas (1988): “De acuerdo con la norma distanciadora con respecto al origen fisiológico (o, dicho en otras palabras, de acuerdo con la norma de pureza), cuanto mayor es la presión social, mayor es la tendencia a expresar la conformidad social por medio del control físico. Las funciones del cuerpo humano se ignoran y relegan más cuanto mayor es la presión que ejerce el sistema. El modo de revestir de dignidad un acontecimiento social consiste en ocultar los procesos orgánicos. La distancia social se expresa en términos de distanciamiento de los orígenes fisiológico, y viceversa” (14).

gro (1991 [1966]), sin titubeos sostiene que “la suciedad, tal como la conocemos, consiste esencialmente en desorden. No hay suciedad absoluta: existe sólo en el ojo del espectador. [...] La suciedad ofende el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno” (XXVIII), y en contraste, la imagen de aquellos jóvenes que, para el *ojo del espectador* burgués, desafiaban las normas de higiene habitual, en un *esfuerzo (positivo para ellos, negativo para otros) por desorganizar el entorno*. Tal es lo que demuestra nuestro epígrafe de Jim Morrison, con su fascinación por el desorden y la revuelta desde lo físico como *camino hacia la libertad*. Es entonces como si Douglas y Morrison coincidieran en la importancia del *medio*, el cuerpo, para *dar forma* a las ideas, pero lo que cambian son los modos de usar ese mismo medio, porque evidentemente los fines políticos se oponían radicalmente: *orden* para organizar y reproducir un sistema conservador,²⁴ en la primera; *caos* para intentar *liberarlo*, en el segundo.

Por la misma época, aquellos cuerpos transgresores comienzan a aparecer en la escritura de otro importante antropólogo británico: Victor Turner. Al igual que Douglas, Turner era un africanista de origen católico interesado en el simbolismo y el ritual, que también comienza a reflexionar sobre su propia sociedad pero, a diferencia de Douglas, él se formó en la escuela de Manchester y no se interesaban tanto por la estabilidad de las estructuras y las formas de control social sino más bien por los procesos, su dinamismo y conflictos, a la manera de *dramas sociales*.²⁵ En 1969 Turner publica una serie de conferencias pronunciadas dos años antes en la Universidad de Rochester en el estado de Nueva York, donde aparecen formulados sus conocidos conceptos de *communitas*, *liminalidad* y *antiestructura*. Para el autor, la dinámica de la vida social consiste en la alternancia, la vivencia sucesiva de *estructura* y *antiestructura*. Mientras que la primera refiere al orden diferencial y jerárquico regido por los estatus económicos, políticos y legales, involucrando un predominio de lo cognitivo y pragmático, la segunda se vincula con aquella modalidad de relación social que denomina *communitas*, es decir con expe-

24. En *Pureza y peligro* (1991), Douglas reconoce su marcado énfasis en las cuestiones del orden simbólico y la rigidez de las estructuras sociales. Allí señala que su intención es mostrar que “los ritos de pureza e impureza crean la unidad en la experiencia [...]. Mediante ellos, algunas configuraciones simbólicas se elaboran y exponen públicamente” (XXIX), y que “las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia que de por sí es poco ordenada. Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra, se crea la apariencia de un orden. En este sentido no temo la acusación de haber dado una imagen de la estructura social excesivamente rígida” (XXXI).

25. Con este término, Turner (1989 [1969]) refiere a unidades de procesos sociales armónicos o disarmónicos que se levantan en situaciones conflictivas y que poseen cuatro fases de acción pública: ruptura, crisis, reparación y, por último, reintegración del grupo social en cuestión o reconocimiento social y legitimación del cisma entre las partes involucradas.

riencias de unidad, compañerismo e igualdad, y con el predominio de la emoción, el juego, el arte y el ritual. Turner (1989 [1969]) analiza cómo las experiencias de *communitas* se expresan no sólo en las fases liminales o intersticiales de los rituales de pasaje, sino también en grupos y personas que se sitúan en las posiciones inferiores de la estructura social (tales son sus ejemplos del poder ritual de los pueblos sojuzgados políticamente, las relaciones de patrilateralidad en los sistemas matrilineales africanos, los casos de milenarismos, los bufones de las cortes medievales o los mendigos santos), y en aquellos que se ubican en los márgenes de la estructura, adoptando atributos de los estructuralmente inferiores. Y es en este punto donde, además de su ejemplo de los franciscanos, dedica algunos párrafos a la *beat generation* y sus voceros, así como al movimiento hippie:

“Se marginan” del orden social basado en el estatus y hacen suyos los estigmas de los inferiores, se visten cual si fueran “vagabundos”, son itinerantes en sus hábitos, folk en sus gustos musicales y desempeñan empleos ocasionales humildes. Dan más importancia a las relaciones personales que a las obligaciones sociales, y consideran la sexualidad más como un instrumento polimórfico de la *communitas* inmediata que como el fundamento de un vínculo social permanente y estructurado. (119)

Asimismo, cuando analiza casos de grupos liminales que, aunque revistan la apariencia de pseudojerarquías, hacen suya la experiencia de *communitas*, señala los trabajos sobre otras subculturas juveniles de la época, como los jóvenes motociclistas de California conocidos como Ángeles del Infierno, o los Vice Lords, un grupo de adolescentes afrodescendientes de Chicago. Veamos otro breve ejemplo en el que se aprecia cómo la imagen corporal es el signo privilegiado de estas posiciones *liminales*:

En sus ceremonias de iniciación, los ángeles novicios llevan vaqueros y cazadoras nuevos con el único fin de empaparlos en excrementos, orina y gasolina. Su mugriento y andrajoso aspecto, “madurado” hasta dar la impresión de desintegrarse de un momento a otro, es un símbolo de estatus que invierte el modelo de “limpieza y aseo” de los “ciudadanos”, atrapados en el estatus y la estructura. (197)

Años más tarde, Turner da cuenta en su obra de la presencia de otros cuerpos contrahegemónicos de la época, los de las vanguardias artísticas. A fines de los 70, en Nueva York, Turner comienza, según sus palabras, a ser “introducido directamente por Richard Schechner en los trabajos del teatro experimental, el cual floreció en Estados Unidos a fines de los años 60 y principios de los 70” (Turner, 1982: 15). Fruto de estos años de colaboración será uno de sus últimos textos, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*:

Los ensayos en este libro muestran mi viaje personal de descubrimiento desde los estudios antropológicos tradicionales de las perfor-

mances rituales hacia un vivo interés en el teatro moderno, particularmente el teatro experimental. En cierto modo, entonces, el viaje fue también un “retorno de lo reprimido”, desde que mi madre, Violet Witter, había sido un miembro fundador y actriz del Teatro Nacional Escocés. (7)

En esta etapa, ya no se trata solamente de usar la metáfora del *drama social* como un concepto para acceder a la comprensión intelectual de la realidad sociocultural, sino también de utilizar la puesta en escena, la praxis teatral o, para usar la definición de Jerzy Grotowski (1970), “la comunión perceptual, directa y viva entre actor y espectador” (18), para comprender experiencialmente esas otras realidades. Tales son las experimentaciones interdisciplinarias relatadas en el libro, en las que antropólogos, directores y actores se proponían transformar los fragmentos más interesantes de las etnografías en guiones teatrales, actuarlos y regresar a las etnografías con “el entendimiento que viene desde «meterse en la piel» de los miembros de otras culturas” (Turner, 1982: 90). Se comenzó a experimentar entonces con una antropología utópica que intentaba transformar la disciplina “en algo más que un juego cognitivo jugado en nuestras cabezas” e “inscripto en –aceptémoslo– esas un poco tediosas revistas” académicas, para convertirnos en performers y darle así “un humano y existencial cumplimiento a aquello que hasta ahora habían sido sólo protocolos ideacionales” (101).

Retornando a la prolífica década del 70 en Gran Bretaña, encontramos dos importantes publicaciones que queremos mencionar. La primera de ellas, titulada *The Body as a Medium of Expression*, es una compilación publicada en 1975 por dos antropólogos británicos, Ted Polhemus y Jonathan Benthall, basada en una conferencia sobre el mismo tema organizada por el Instituto de Artes Contemporáneas en 1972. El libro reúne quince trabajos pero sólo unos pocos poseen una perspectiva antropológica basada en métodos etnográficos, pues la mayoría de los autores provienen de la sociología, la filosofía, los estudios literarios y la comunicación no verbal. Pocos años más tarde, en 1977, John Blacking publica otra compilación que contribuirá decisivamente a consolidar la antropología del cuerpo como campo de estudio, pues se titula, justamente, *Anthropology of Body* y congrega diecinueve trabajos presentados en una conferencia sobre el tema que había sido organizada por la Asociación de Antropólogos Sociales del Commonwealth dos años antes. Los autores de este libro provienen de distintas áreas en las que el rol de la corporalidad era clave, y en las cuales, por tanto, comenzaba a ser objeto de reflexión: tal es el caso de los estudios de comunicación no verbal (Paul Ekman, Roy Ellen), la etnomusicología (John Blacking, Gilbert Rouget, John Baily, Gerhard Kubik) y la antropología de la danza (Judith Hanna, Robert Lange, Rudolf y Joan Benesh), estudios de género y sexualidad (Leora Rosenthal, Katherine Arnold), y aquellos vinculados a la antropología médica y la etnopsiquiatría (Ivan Polunin, Vieda Skultans). Las perspectivas de análisis también son variadas, pues mientras algunos autores enfatizan en la dimensión simbólica del cuerpo siguiendo la línea inau-

gurada por los trabajos de Douglas y Turner, otros focalizan en los métodos de descripción y de clasificación analítica de las conductas corporales, como Ekman y Hanna, los únicos estadounidenses que participan de esta compilación. En este sentido, cabe recordar que esta última perspectiva se inspira en los trabajos pioneros de otros dos antropólogos norteamericanos, Ray Birdwhistell (1970) y Edward T. Hall (1990 [1959], 1968), quienes iniciaron, respectivamente, el estudio de la kinésica y la proxémica, concentrándose en lo que caracterizaríamos, siguiendo a John Blacking (1977), como “aspectos microscópicos del movimiento humano” (13) y su rol en la comunicación, y, en el caso específico de la proxémica, en las distancias espaciales entre los cuerpos durante las interacciones.

Desplazando nuestro eje geográfico hacia Francia, encontramos que además de la tradición etnográfica inaugurada allí por Mauss y continuada por sus discípulos, irá tomando cada vez más fuerza la perspectiva estructuralista de Lévi-Strauss, que será continuada, entre otros, por Philippe Descola y Françoise Héritier, y será esta última quien se concentrará en las representaciones del cuerpo según los sexos en diferentes culturas, analizando su incidencia en lo que considera la problemática cuasiuniversal de la “dominación masculina”. La hipótesis de Héritier (2007 [1996]) es que la “valencia diferencial de los sexos” “fue instaurada por la simbolización desde tiempos inmemoriales de la especie humana, a partir de la observación y de la interpretación de hechos biológicos notables” (15): “La diferencia sexuada, con los mismos componentes anatómicos y fisiológicos y la producción de humores diferenciados” (16). Para Héritier, esta valencia diferencial ya estaba presente en el origen de lo social, es decir, en la prohibición del incesto y el intercambio de mujeres. Así, en tanto “para reproducirse el hombre está obligado a pasar por el cuerpo de una mujer” (23), concluye que “no es el sexo sino la capacidad de fecundidad lo que constituye la diferencia real entre lo masculino y lo femenino, y la dominación masculina consiste fundamentalmente en el control, en la apropiación de la fecundidad de la mujer” (296).²⁶

Cabe destacar que esta renovada perspectiva estructuralista también ha tenido una importante influencia en Latinoamérica, especialmente en los primeros trabajos de antropólogos brasileños sobre las representaciones corporales, como José Carlos Rodrigues (1979), Eduardo Viveiros de Castro (1987), o en artículos de la compilación de Fache Leal (1995), y, en la Argentina, en los estudios iniciales de Florencia Tola (1998-1999, 1999, 2001) sobre las representaciones del cuerpo femenino y los procesos de gestación entre las aborígenes tobas.

Como veremos en los capítulos de este libro, ya a principios de los 80 Jackson (1983) advertía que “la antropología del cuerpo ha sido viciada por la tendencia a interpretar la experiencia corporizada en términos de modelos de significado cognitivos y lingüísticos” (328), pues la percepción del

26. De ahí que la autora sostenga que “una palanca esencial” en la lucha política por disolver la jerarquía entre los sexos es el “derecho a la anticoncepción” (Héritier, 2007: 25).

cuerpo sólo como signo o símbolo hace que éste sea considerado pasivo o inerte, como un objeto sobre el cual los patrones sociales son proyectados, descuidándose su carácter activo y transformador en la praxis social. Del mismo modo, Csordas (1993b) también señala que, hasta finales de los 80, en esta área de estudio predominó el abordaje del cuerpo como “representación”, vinculando esta tendencia al “paradigma monolítico textualista y representacional, dominado por Lévi-Strauss, Derrida y Foucault”, y también al paradigma de “la cultura como texto” que desde Geertz (1987 [1973]) y la antropología interpretativa ha sido hegemónico en buena parte de la producción norteamericana. Como veremos en el próximo apartado, estas perspectivas críticas llevarán a un importante cambio en los enfoques teóricos y metodológicos sobre el cuerpo, que comenzarán a prestar una renovada atención a las prácticas, los movimientos corporales y la sensorialidad, y ya no sólo a su representación y significado.²⁷

“Yo soy mi cuerpo”, pero ¿cuál cuerpo? Los desafíos de la inversión posmoderna y la sutil persistencia de la dominación

Hasta la mitad de mi treintena, mi conciencia se extendía por mi cuerpo sólo hasta el punto de sentirme hambriento, experimentar deseo, sentir dolor o cansancio [...]. Mi cuerpo entraba y salía de mi conciencia como un extraño [...]. Cuando tomé cursos de hatha yoga (con maestros entrenados en iyengar yoga) fue como recorrer los cerrojos de una jaula. Por primera vez comencé a vivir mi cuerpo en completa conciencia [...], experimentando a través de extensiones y asanas el carácter corporizado de mi voluntad y mi conciencia. [...] La práctica de hatha yoga me llevó a formular la dialéctica de lo dado y lo elegido en términos de la relación entre hábitos corporales e intenciones y a explorar el interjuego entre las series habituales del cuerpo, los patrones de actividad práctica y las formas de conciencia –el campo de lo que Mauss y Bourdieu denominan el habitus–.

Michael Jackson, *Paths towards a Clearing*

27. También Margaret Lock y Nancy Schepper-Hugues (1987) destacan tres tipos de enfoque sobre lo corporal: los centrados en el *cuerpo social* y que enfatizan en los usos representacionales del cuerpo como símbolo; los que destacan el *cuerpo político* analizando la regulación, la vigilancia y el control de los cuerpos, y los que se ocupan predominantemente del *cuerpo-sujeto* (body-self) *individual* de la experiencia vivida, entendido como “cuerpo propio” en el sentido fenomenológico.

El cuerpo mismo ha perdido su estatuto de alteridad, de res extensa, de materialidad muda, en beneficio de su identificación con el ser-sujeto, con la persona. El cuerpo ya no designa una abyección o una máquina, designa nuestra identidad profunda de la que ya no cabe avergonzarse [...] Si el cuerpo y la conciencia se intercambian, si el cuerpo, como el inconsciente, habla, debemos amarlo y escucharlo, debe expresarse, comunicar; de ahí emana la voluntad de redescubrir el cuerpo desde dentro, la búsqueda furiosa de su idiosincrasia, es decir el mismo narcisismo, ese agente de psicologización del cuerpo, ese instrumento de conquista de la subjetividad del cuerpo por todas las técnicas contemporáneas de expresión, concentración y relajación.

Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*

El epígrafe del antropólogo Michael Jackson de 1983 –cuyo texto completo se halla en este libro– nos recuerda una vez más cómo la propia experiencia corporal del etnógrafo lo lleva a reflexionar sobre el cuerpo: en este caso, cómo el *hatha yoga* (uno de esos antiguos medios biológicos de entrar “en comunicación con Dios”, como habría dicho Mauss) lo condujo al concepto de *habitus* y a explorar el interjuego dialéctico entre lo dado y lo elegido en lo que refiere al cuerpo, la actividad práctica y la conciencia. No es casual que sea ésa también la época en que comienza a registrarse una serie de transformaciones en las prácticas y las representaciones sobre los cuerpos, asociadas a los procesos de globalización y posmodernismo, las cuales han promovido nuevas formas de subjetivación, como señala Lipovetsky en su texto, publicado igualmente en 1983. De ahí esa especie de *inversión posmoderna* (con respecto a la *modernidad*) que resitúa a la persona y a su identidad en el cuerpo y ya no en el *espíritu*, y la multiplicidad de “técnicas de expresión, concentración y relajación” que colaboran con ese objetivo, entre las cuales la experiencia con el yoga que nos relata Jackson sería un ejemplo. Por tanto, entender esta revalorización del cuerpo y su presencia creciente en el campo académico de la antropología, y de las ciencias sociales en general, inevitablemente nos conduce a caracterizar algunos de los cambios más notorios de este nuevo escenario social de la posmodernidad.

Como bien señala Jackson, los trabajos de Pierre Bourdieu (1977, 2006 [1980]) sobre el *sentido práctico* y principalmente sobre el *habitus* se encuentran en una línea de continuidad con los de Marcel Mauss, y tendrán una influencia decisiva en los estudios posteriores sobre el cuerpo, pues permitirán considerarlo un *locus* de la práctica social y ya no mera fuente de simbolismos o medio expresivo. Para el autor:

“Los condicionamientos asociados a una clase de existencia producen *habitus*” y éste “no es más que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en

los cuerpos por idénticas historias” (Bourdieu, 1991: 92, 102). No obstante, si bien los *habitus* operan como “estructuras estructuradas” –lo que en Mauss corresponde a la idea de que las técnicas corporales surgen de la socialización en una cultura–, también constituyen sistemas de “disposiciones duraderas y transferibles predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (92). [...] Por este doble carácter “regulado” y “regulador”, no podrían pensarse como simple producto de obediencia a reglas: “el *habitus* se opone por igual a la necesidad mecánica y a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas y a los sujetos «sin inercia» de las teorías racionalistas” (98). (Citro, 2009a: 102)

Como podrá apreciarse en este libro, las teorías de Bourdieu siguen teniendo una significativa y fructífera persistencia, pues han sido retomadas por diversos autores, desde los trabajos pioneros de Jackson, Csordas y Lambek aquí traducidos, hasta las etnografías locales más recientes de Schiavoni y Fretes, Mora, Sirimarco y Soich. Es importante mencionar que serán estos mismos autores los que también retomarán la ya comentada fenomenología de Merleau-Ponty, y la misma confluencia se da en los trabajos pioneros del ámbito local, como los de Liliana Seró (1993) y Silvia Citro (1997a, 1997b). Como he analizado en otro trabajo (Citro, 2009a), en su formulación del concepto de *habitus* y en general en su crítica al objetivismo y el subjetivismo, Bourdieu presenta importantes similitudes con la *preobjetividad* y el *ser-en-el-mundo* de Merleau-Ponty, no obstante, parece haber también importantes diferencias en la libertad y la temporalidad que cada teoría le termina reconociendo a la acción humana.²⁸

En esta renovada atención a las prácticas, otro hito importante en la antropología social lo constituyen los trabajos de Csordas de la década del 90, quien desarrolla la perspectiva del *embodiment*. Como podrá verse en el capítulo aquí incluido, esta perspectiva es definida como “una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico, antes que un objeto de estudio [...] un campo metodológico indeterminado definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso en el mundo”, y que sería complementaria con las tradiciones de estudio anteriores, centradas en la *textualidad* (Csordas 1999: 136, 145)

Cabe agregar que a mediados de los 90 también surge una serie de autores que intentan construir una perspectiva alternativa del *embodiment*; tal es el caso de Drid Williams (1995) y Brenda Farnell (1999, 2000), quienes destacan el papel del movimiento corporal en la agencia de los actores como “actos significantes” y proponen retomar la teoría de los “poderes causales” de Rom Harré, dentro del marco del “nuevo realismo” de la filosofía de la ciencia.

28. Para un análisis comparativo de ambos autores, remitimos al capítulo de Csordas de este mismo libro, al trabajo de Nick Crossley (2001) y a nuestro propio trabajo (Citro, 2009a).

Según señala Farnell (2000), cualquier “nexo causal” que se postule en la ciencia debe tener un fundamento ontológico y, en las ciencias sociales, ese fundamento serían únicamente las personas concebidas como “una estructura única de poder y capacidades”. Desde esta perspectiva, efectúa una dura crítica al concepto de *habitus* así como en general a toda aproximación estructuralista y posestructuralistas al cuerpo, en las cuales la agencia sería colocada en entidades “sin fundamento ontológico”. Asimismo, estos autores intentan diferenciarse de las teorías del *embodiment* basadas en la fenomenología de Merleau-Ponty, pues consideran que el legado del dualismo cartesiano permea su lenguaje así como las categorías que utilizan, dificultando el análisis del movimiento corporal. No obstante la radicalidad de esta crítica epistemológica, creemos que, en su aplicación concreta, los métodos de análisis alternativos que proponen no han abierto nuevas y fructíferas perspectivas, pues muchas veces se reducen a una descripción textual y visual detallada de las conductas corporales y su significación intersubjetiva, que no hace mucho más que continuar aquella mirada “microscópica” de los estudios de comunicación no verbal de la década del 50.

En suma, más allá de las diferencias en estos enfoques, si hay algo en lo que coinciden es en su renovado énfasis en las prácticas corporales, en la atención al entramado de sensaciones, movimientos corporales y significaciones como una totalidad constituyente de la vida social y que por tanto no podría estudiarse aisladamente.

Como sugerimos anteriormente, este cambio de perspectiva en los estudios antropológicos sobre el cuerpo está íntimamente vinculado a las transformaciones socioculturales asociadas a los procesos de globalización y el posmodernismo. A pesar de las disputas que términos como “globalización”, “mundialización” o “capitalismo tardío” hoy generan, un elemento en el que se aprecia cierta coincidencia es en que éstos caracterizan las transformaciones que se producen en la economía internacional: fundamentalmente, la creciente tendencia de los mercados a extenderse, y especialmente de las tecnologías de la información y la comunicación, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales. Del mismo modo, son reconocidos los cambios políticos que acompañaron estas transformaciones: desde el avance del neoliberalismo y la caída de los gobiernos comunistas a la internacionalización de las nociones de *ciudadanía* y *derechos humanos*, la promoción del *multiculturalismo* y las *políticas de la identidad*, que hicieron que las problemáticas de la alteridad que encarnaban las denominadas “minorías” étnicas, raciales, religiosas, sexuales, adquirieran un creciente protagonismo en la arena política. En efecto, junto con la intensificación del intercambio de mercancías, también los contingentes humanos, los bienes culturales, las legislaciones y las formas de organización social y política se transnacionalizan cada vez más, a la manera de bandas o franjas de paisaje que atraviesan las fronteras nacionales, estableciendo nexos globales donde antes no existían (Appadurai, 1990). En este contexto, la producción y la circulación de bienes culturales se han visto cada vez más atravesadas por los

procesos de “desterritorialización y reterritorialización” (García Canclini, 1990), así como por el “populismo estético” (Jameson, 1991) o “descoleccionamiento” (García Canclini, 1990), que hace que estos bienes traspasen los límites entre las tradicionales categorías de *lo culto*, *lo popular* y *lo masivo*. Como sostenía Turner (1987), todos estos cambios conllevaron también una transformación en las metáforas-raíz de las ciencias humanas y del arte, y así, por ejemplo, el pasaje del “turno moderno al posmoderno” implicó transitar desde los modelos basados en la “espacialización del proceso o de la temporalidad” (con el énfasis en la perspectiva y la racionalización de la mirada), a la “procesualización del espacio o su temporalización” (76), como se advierte en el uso de la metáfora dramática y en general en las teorías de la performance para comprender la vida social. Y en este movimiento también cambiaron las temáticas y los enfoques priorizados: frente a la importancia de los universales atemporales, se destaca la irreductibilidad y el dinamismo de las culturas particulares; a la coherencia, la unicidad y el universalismo de los “grandes relatos”, aquellas “rupturas y fragmentaciones de las cadenas significantes” que Fredric Jameson (1991) señalara, así como la ambigüedad y la indeterminación de los procesos sociales; frente al valor de lo nuevo y de la noción de progreso, la muerte de las vanguardias estéticas y las insistentes modas *retro*; todo lo cual ha promovido la utilización de recursos estéticos e intelectuales basados en la intertextualidad, la hibridación, el collage y el montaje.

Ahora bien, uno de los elementos que nos interesa destacar aquí es cómo, en este nuevo escenario económico-político-cultural, se aprecia una creciente difusión de una diversidad de técnicas corporales, performances estéticas y rituales, prácticas de cuidado y salud de los cuerpos, provenientes de distintas tradiciones histórico-culturales, muchas veces fragmentadas e hibridizadas entre sí, disponibles para ser aprendidas y consumidas por los habitantes de las ciudades. Y en algunos casos, estas prácticas promueven importantes transformaciones en los procesos de subjetivación, como nos relata Jackson sobre su experiencia con el *hatha yoga*. De hecho, el ejemplo no es azaroso, pues existe un claro predominio de las prácticas de origen asiático en esta nueva economía multicultural que se instala en muchas ciudades occidentales, incluyendo las de América Latina (Carozzi, 2000; Citro *et al.*, 2008).

El argumento de autores como Lipovetsky es que este nuevo escenario de consumo ha promovido una especie de segunda revolución individualista, una nueva forma de narcisismo que promueve un proceso de personalización del propio cuerpo. En efecto, la disponibilidad de las nuevas ofertas dirigidas al cuerpo, desde las provenientes de aquellas *otras* culturas consideradas “ancestrales” hasta las brindadas por las tecnologías médicas, farmacéuticas y estéticas occidentales (cirugías, tratamientos de adelgazamiento, modelación y belleza) permitirían autoconstruirse el propio cuerpo, a la manera de un “cuerpo reciclado” (Lipovetsky, 1986) o de un fragmentado “traje de Arlequín” (Le Breton, 1995); así, el propio cuerpo pasa a concebirse como un “proyecto”

que reclama trabajo, mejoras, modificaciones (Shilling, 1993). No obstante, para Jean Baudrillard se trata de un *narcisismo dirigido* pues, como también sostiene Lipovetsky, simultáneamente con esta función de personalización el narcisismo cumple una misión de normalización:

El interés febril que tenemos por el cuerpo no es en absoluto espontáneo y “libre”, obedece a imperativos sociales, tales como la “línea”, la “forma”, el orgasmo, etc. El narcisismo toca todas las teclas funcionando a la vez como operador de desestandarización y como operador de estandarización, aunque ésta no se muestre jamás como tal sino que se doblega a las exigencias mínimas de la personalización: la normalización posmoderna se presenta siempre como el único medio de ser verdaderamente uno mismo, joven, esbelto, dinámico. (63)

De este modo, se instalan otras sutiles formas de dominación, en la que la antigua “norma dirigista o autoritaria” es sustituida por la “norma indicativa, flexible”: “Los «consejos prácticos», las terapias «a medida», las campañas de información y de sensibilización por películas humorísticas y anuncios sonrientes” (63). Se trata de un tema sin duda complejo y que, creemos, no puede ser reducido a una posición unilateral de antemano, porque sólo analizando la manera en que cada grupo social se apropia de un conjunto de ofertas disponibles podrá concluirse cómo se resuelve o continúa reproduciéndose esta tensión entre normalización y personalización. Precisamente el capítulo de Marlene Wentzel en este libro ofrece un claro ejemplo de los modos en que estas tensiones se aprecian en las jóvenes vinculadas al movimiento *neotribal* que “optan” por la modificación extrema de sus cuerpos, a partir de la creciente y cada vez más diversificada oferta de prácticas provenientes de diferentes culturas en el mercado actual.

Creemos que este contexto social en el que cada vez más los cuerpos se encuentran tensionados entre la normalización y la personalización, la reproducción y la agencia, el disciplinamiento y el empoderamiento, ha promovido la emergencia de modelos de carácter dialéctico preocupados tanto por las sutiles formas de ejercicio del poder como por las posibilidades de agencia que los sujetos viven en sus prácticas cotidianas y, específicamente, en sus corporalidades. Un ejemplo son los trabajos de Michael de Certeau (1980), que realizan un análisis crítico de las obras clásicas de Foucault y de las de Bourdieu, e intentan abordar estas paradojas de las relaciones de poder en las prácticas cotidianas a partir de la fructífera diferenciación entre *tácticas* y *estrategias*; como podrá apreciarse en el trabajo de Darío Soich, que retoma sus planteos.

En este sentido, es necesario aclarar también que los últimos trabajos de Foucault de los años 80 marcan una importante transformación en sus concepciones del sujeto. El tercer volumen de su *Historia de la sexualidad –La inquietud de sí–* o su curso en el Collège de France de 1981-1982 (publicado con el título *Hermenéutica del sujeto*), al centrarse en los procesos de subjetivación a través de las “prácticas o técnicas de sí” características de la antigüe-

dad grecolatina nos muestran ya no a ese *sujeto constituido*, a la manera de un producto objetivo de los dispositivos de poder y sistemas de saber, sino más bien a un *sujeto en constitución* a través de prácticas reguladas.²⁹

Asimismo, encontramos que para abordar estas paradojas autores como Nick Crossley (1996) desde la sociología y Linda Martin Alcoff (2000) desde los estudios de género han propuesto retomar tanto las perspectivas basadas en Foucault y otros autores posestructuralistas como aquellas inspiradas en la fenomenología de Merleau-Ponty. Para finalizar, quisiera señalar que mis propias elaboraciones teórico-metodológicas se han desarrollado en esta última dirección (Citro, 2003, 2009a). En mi caso, inspirada en los trabajos de Ricœur (1982, 1999 [1965]), quien propone la confrontación dialéctica de la “hermenéutica de la escucha” —más cercana a la fenomenología— con las “hermenéuticas de la sospecha” —ejemplificadas en los trabajos de Nietzsche, Freud y Marx—, construí un abordaje dialéctico del cuerpo a partir de la indagación en estos autores y de otros que sumé a la línea de la sospecha, como Michel Foucault, Jacques Lacan, Ernesto Laclau y Judith Butler. Planteé entonces una metodología que, por un lado, propone la descripción fenomenológica de la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, es decir de la materialidad del cuerpo y su capacidad prerreflexiva de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos corporales como modos “preobjetivos” de “habitar” y “comprender” un mundo (Merleau-Ponty, 1993: 158). Y, por el otro, en tanto considera que la materialidad del cuerpo y su experiencia práctica están atravesadas por *significantes culturales* (por aquellas “palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres” en las que, al decir de Foucault (1983), “ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros” (10), busca develar cómo estos *significantes* se han estructurado históricamente en *matrices simbólicas* que constituyen nuestra experiencia. A lo largo de diversos trabajos he intentado mostrar que la articulación dialéctica entre las perspectivas posestructuralistas —focalizadas en las genealogías de los cuerpos y las articulaciones ideológico-políticas de las que son objeto— y aquellas del *embodiment* —centradas en la agencia de las corporalidades actuales— permite dar cuenta de las prácticas como acciones corporizadas significantes que involucran *disposiciones* o *hábitos* (a la manera de una memoria cultural corporizada), los cuales, no obstante, pueden operar activa y creativamente en la redefinición de las condiciones actuales de la existencia intersubjetiva.

29. Brevemente, las técnicas de sí son “procedimientos como los que existen sin duda en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, y ello gracias a relaciones de dominio de sí sobre sí mismo o de conocimiento de sí por sí mismo” (Foucault, 1996: 484).

Cuerpos e (in)disciplinas finales

He comenzado esta genealogía con aquel provocativo gesto poético de Artaud surgido de mis primeras experiencias etnográficas. Tal vez por cierto gusto (y obsesión) por la dialéctica, he decidido terminarlo con otro provocativo gesto que, a la manera de antítesis del primero, pretende alcanzar una síntesis, aunque siempre parcial, de este recorrido inaugural. Si nuestra cita de Artaud era un *gesto poético de palabras* provenientes de las culturas *blancas europeas*, que condensaba el problema del dualismo en la *modernidad*, el que sigue es un *gesto carnal de movimientos corporales* proveniente de las culturas *afrodescendientes norteamericanas*, que, creo yo, condensa algunas de las paradojas centrales del cuerpo en la *posmodernidad*. Terminaremos entonces esta genealogía recordando a Michael Jackson —no al antropólogo aquí tantas veces citado, sino al bailarín, cantante y compositor recientemente fallecido— y algunas de las resonancias locales (cotidianas, familiares incluso) que su cuerpo danzante ha generado:

La muy publicitada muerte del Michael Jackson hizo que fuera (re)descubierto por muchas personas que, en su época de apogeo en los 80, o aún no habían nacido, no le habían prestado demasiada atención, o lo habían desestimado. Así, por ejemplo, me encontré que tanto la profesora titular de una de las cátedras universitarias sobre teorías sobre el cuerpo en la que me desempeñé, como mi sobrino de once años, estaban realmente fascinados al (re)descubrir los movimientos de Michael. La titular de la cátedra eligió pasar uno de los videos de Michael Jackson en la clase inaugural de nuestro curso de 2010 en la facultad, ante un auditorio que, como es de imaginar, permaneció sentado mirando, y luego, reflexionando en modo verbal sobre esta controvertida figura. Mi sobrino Francisco, en cambio, comenzó a pasarse horas viendo algunos de esos videos en YouTube, intentando imitarlo en sus movimientos. Así, en una de nuestras conversaciones, surgió la pregunta inevitable: ¿Por qué Jackson si había nacido “morenito” (así le decía, probablemente por influencia de alguna educación escolar antidiscriminatoria que convirtió en tabú la palabra “negro”) se había hecho “blanco”? Me resultó algo difícil contestarle esta pregunta, más allá de la hipótesis de la posible enfermedad de la piel, intenté explicarle que no toda la gente les decía (tan dulcemente como hacía él) morenitos a los afrodescendientes (así les decía yo, por mi socialización académica con sus propios tabúes), y que tanto en Estados Unidos como en otras partes del mundo han tenido muchos problemas, y de ahí me entusiasmaba y saltaba a la historia de la esclavitud, el racismo y la discriminación... Pero ahí mi discurso se volvía inconscientemente académico y Francisco se empezaba a aburrir un poco...

A la luz (y también las sombras) de esta genealogía, creo que la respuesta a mi sobrino Francisco hoy sería algo diferente (aunque no por ello menos aburrida para él, lamentablemente). Pienso que las imágenes del cuerpo *negroblanco* de Jackson condensan muchas de las paradojas de la *posmodernidad* aquí enunciadas, a la vez que no pueden dejar de hacer visibles las genealogías *modernas, coloniales*, de las que estas paradojas emergen. Diría entonces

que se trata de un cuerpo que en su libertad y voluntad puede elegir autoconstruirse como *blanco* y traspasar así las aún rígidas barreras raciales de la sociedad norteamericana, pero que en ese mismo gesto también parece revelar los estigmas y el dolor carnal que aún conllevan ser *negro*.³⁰ Es también el cuerpo de una danza que en sus movimientos fragmentados, en sus flujos entrecortados de energía, en el tono muscular que involucra y en sus ritmos, delata su origen *afro* y *tribal*, pero que en su estética visual, en las tecnologías de su puesta en escena y hasta en su misma “caminata lunar” revela su inserción, hibridación y resignificación con *estéticas urbanas occidentales*. Es un cuerpo que con su destreza de movimientos tiene el poder de capturar la *mirada blanca* que lo entroniza (era el *rey del pop*) pero, paradójicamente, su éxito nos recuerda cómo para buena parte de esos *cuerpos negros* pareciera que aún no hay muchos otros caminos disponibles para el ascenso social que el de comercializar sus habilidades corporales, sea en la música, la danza o el deporte; como si en el reparto de la economía simbólica del *racismo*, en su intersección con el *dualismo* de la *modernidad*, a los *negros* les haya tocado “el cuerpo en movimiento”, y a los *blancos*, “la mente en un cuerpo reposado”. Por último, es también la paradoja de esa imagen de un cuerpo vital en constante movimiento, que permanecerá eternizado gracias a las cada vez más difundidas tecnologías visuales-virtuales, pero es también la materialidad fenomenológica de ese cuerpo que ha sido inmovilizado por una muerte relativamente joven, relativamente trágica; un cuerpo que permanecerá entre *vivo* y *muerto*, como aquellas imágenes del video “Thriller”, que millones han visto y tal vez seguirán viendo. En suma, estas imágenes parecen condensar así un cuerpo híbrido, tensionado y en flujo: entre *negro* y *blanco*, *afro* y *norteamericano*, *libremente autoconstruido* y *socialmente predestinado*, *admirado* y *criticado*, *dinámicamente vivo* e *inmovilizadamente muerto*...

Y para concluir, un último episodio de esta breve historia de corporalidades en movimiento que me hace retornar, una vez más, a la problemática del género:

A mi sobrino Francisco ya desde muy chico le gustaba bailar. Como yo era la “tía bailarina”, era una de las pocas que lo seguía en esos juegos-danzas iniciales, y luego, ya con los videos de reaggaton y de Michael Jackson, comenzó a ser él quien me enseñaba nuevos movimientos. En mi última fiesta de cumpleaños, una de las antropólogas miembro de mi equipo propuso enseñarnos a bailar rumba, y nos fuimos acomodando en una ronda. Mi sobrino fue entusiasta a colocarse en el círculo, sin embargo, al instante, advirtió: “¿Qué pasa

30. De hecho, no se conocen elecciones en la dirección contraria, es decir *blancos* que opten por convertirse en *negros*. Sí cabe mencionar el conocido y también controvertido caso del cantante de jazz de origen judío Al Jonson que, a partir de 1904, comienza a pintar su cara de negro para sus actuaciones. Al Jonson recreaba así una tradición anterior de performance de entretenimiento surgida en Estados Unidos alrededor de 1830, denominada *minstrel show* o *minstrelsy*. Estas performances combinaban música, danza y actuaciones cómicas en las cuales se caricaturizaba la vida de los negros (Lott, 1993).

que no hay varones? ¡Soy el único en la ronda! ¡¡Por qué ninguno baila!?”. En efecto, pese a la insistencia de nosotras las mujeres para que los hombres presentes –blancos y de clase media, como nosotras– se incorporaran a la ronda e intentaran bailar esa música de origen afro, ninguno lo hizo.

También en ese momento me costó responderle a Francisco esta otra pregunta. Tal vez hoy podría contestarle que en esta larga historia en la que el dualismo cuerpo/mente se entrecruza con la economía simbólica no sólo del racismo sino también de la clase y del género –y que Francisco evidentemente todavía no ha terminado de incorporar y de hacer *habitus*–, pareciera que sólo a las mujeres, a los hombres negros, o a algunos de los que pertenecen a las *clases populares*, les correspondería el cuerpo y, por tanto, cierta legitimidad para moverlo estética y placenteramente, y así, danzar. Evidentemente esta economía no es totalizadora y siempre hay excepciones, pero éstas, sin embargo, no estuvieron presentes en esta microescena de las clases medias urbanas porteñas aquí retratada.

Creo entonces que estas y otras escenas contemporáneas nos recuerdan que encarnar nuestra libertad no es, como algunas campañas publicitarias manifiestan, una cuestión que dependa solamente de un acto de conciencia de una voluntad individual, sino más bien una lucha cotidiana, práctica y carnal de historias colectivas, por ampliar los horizontes de experiencia y reflexividad. Por eso, estoy también convencida de que si bien las *genealogías intelectuales* como las que este texto encarna pueden ser útiles a esas luchas por la libertad, por sí solas, sin prácticas corporales colectivas que las acompañen y alimenten, nunca la podrán alcanzar.

Agradecimientos

En la construcción de esta genealogía sobre los cuerpos, han resonado y dialogado conmigo múltiples voces y experiencias prácticas del pasado y del presente, de maestros, colegas y amistades: mis compañeras y maestras de danza, los y las jóvenes bersuiteras y la gente de las comunidades tobas y mocovíes con las que hice etnografías, Salvador Batalla que tanto me ayudó a convertirme en antropóloga, Claudio Gil que me ayudó a reflexionar sobre los dilemas de las controvertidas prácticas de (in)disciplinamiento y libertad, docentes como Claudia Briones, Pablo Wright, Carlos Savransky, Elina Matoso, Rita Segato; colegas como Patricia Aschieri, Darío Soich, Yanina Mennelli, Mariana Gómez, y todos los autores de este libro, así como los miembros del equipo de Antropología del Cuerpo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. A todos estos interlocutores, mi agradecimiento. Y a Francisco Citro la dedicatoria, para que, *a pesar de todo*, no dejemos de bailar.

Conocimiento del cuerpo*

Michael Jackson

Introducción

Siempre existe el riesgo, en antropología, de tratar a las personas que estudiamos como objetos, como simples medios para avanzar en nuestros objetivos académicos. Existe un sesgo discursivo similar en nuestras actitudes tradicionales hacia nuestros propios cuerpos: la división cartesiana entre sujeto y objeto también tiende a asimilar el cuerpo a la misma categoría ontológica que los objetos de la ciencia física. Contra esta perspectiva, Maurice Merleau-Ponty (1962) argumenta que el cuerpo humano es *él mismo* un sujeto, y que este “sujeto” es necesariamente, no sólo eventualmente, un sujeto corporizado.** Más aún, si los seres humanos se diferencian de otros seres orgánicos e inorgánicos, esto no se debe a que poseen ciertos rasgos distintivos no corporales sino, más bien, al carácter distintivo de sus cuerpos.¹

Hasta la mitad de mi treintena, mi conciencia se extendía por mi cuerpo sólo hasta el punto de sentirme hambriento, experimentar deseo, sentir dolor o cansancio, y no se asemejaba al tipo somático de la publicidad popular. Mi

* Este capítulo, por expreso pedido del autor, ha incluido dos textos publicados en diferentes lugares. El primero, titulado aquí “Introducción”, es un breve texto introductorio del capítulo 8 (“Conocimiento del cuerpo”) de su libro *Paths towards a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographical Inquiry* (1989, Indiana University Press, pp. 119-120). El segundo, “Conocimiento del cuerpo”, corresponde al artículo del mismo título publicado en *Man*, New Series, 1983, vol. 18, N° 2, pp. 327-345. Los textos originales fueron traducidos por Mariana Sirimarco y revisados por Silvia Citro.

** El término *embodied* se traducirá como “corporizado/a”. [N. de la T.]

1. Estoy en deuda con Russell Keat por ayudarme a clarificar las ideas de Merleau-Ponty. Mis oraciones introductorias parafrasean secciones del trabajo de Russell Keat “Merleau-Ponty and the Body’s Phenomenology”, presentado como seminario en el Humanities Research Centre, The Australian National University, 1982.

cuerpo entraba y salía de mi conciencia como un extraño; áreas completas de mi ser físico y de mi potencialidad estaban muertas para mí, como habitaciones cerradas bajo llave.

Cuando tomé cursos de *hatha yoga* (con maestros entrenados en *iyengar yoga*) fue como descorrer los cerrojos de una jaula. Por primera vez comencé a vivir mi cuerpo en completa conciencia, sintiendo la respiración, bajo mi control consciente, mis pulmones llenos, experimentando a través de extensiones y *asanas* el carácter corporizado de mi voluntad y mi conciencia.

Pero esta conciencia transformada sacó a relucir la cuestión de la fuerza pronunciada del hábito, de las actitudes fijas y las disposiciones arraigadas. Pronto se volvió claro para mí que los hábitos distónicos del uso del cuerpo no podían ser cambiados por desear actuar en modos diferentes. La mente no está separada del cuerpo, y es pura superstición creer que uno puede “enderezarse” por alguna clase de “manipulación psíquica sin referencia a las distorsiones de sensación y percepción debidas a malas posturas corporales” (Dewey, 1983: 27). Los hábitos no pueden ser cambiados a voluntad porque nosotros *somos* los hábitos; “en cualquier sentido inteligible de la palabra voluntad, ellos *son* voluntad” (25). Cambiar un cuerpo de hábitos, físicos o culturales, nunca puede ser un asunto de ilusiones e intenciones; depende de aprender y practicar nuevas técnicas. En palabras de Mathias Alexander (1931), cuyo trabajo influyó profundamente a John Dewey (Jones, 1976: 94-105), es un asunto de reemplazar la “obtención de fines” [*end-gaining*] con nuevos “medios por los cuales” [*means-whereby*].

La práctica de *hatha yoga* me llevó a formular la dialéctica de lo dado y lo elegido en términos de la relación entre hábitos corporales e intenciones y a explorar el interjuego entre las series habituales del cuerpo, los patrones de actividad práctica y las formas de conciencia —el campo de lo que Marcel Mauss y Pierre Bourdieu denominan el *habitus*—.

Conocimiento del cuerpo

Este artículo aboga por la necesidad de recuperar el sentido original de la palabra “cultura” como denotadora de modos de actividad práctica en el ambiente hecho por el hombre: cultivar la tierra antes que cultivar la mente. Esto conlleva una crítica a las tendencias intelectuales que asimilan la experiencia corporal a formulaciones conceptuales y verbales, y que consideran las prácticas como “simbolizando” algo por fuera de ellas mismas. Trabajando con el concepto de “cuerpo vivido” de Merleau-Ponty y la noción de *habitus* de Bourdieu, intento alejarme de los modelos semióticos excesivamente abstractos que han dominado la investigación antropológica en años recientes, desarrollando un modo de análisis fundado y del sentido común que coloca el énfasis en los entramados de prácticas corporales en el campo social inmediato y en el mundo material. Examinó la interacción entre formas de comportamiento y formas de cognición a través de una revisión de la construcción

de género y los ritos de iniciación entre los kuranko de Sierra Leona. Se les presta atención a las imitaciones e inversiones de género, y a la relación de los hábitos corporales con la convención social y la costumbre.

El análisis intelectual [...] es menos falso que abstracto. Es verdad que la "función simbólica" o la "función representativa" subyace en nuestros movimientos, pero no es un término final para el análisis. Éste descansa además en cierto trabajo preliminar. [...] La conciencia es, en primer lugar, no una cuestión de "yo pienso", sino de "yo puedo". (Merleau-Ponty, 1962: 124, 137)

Los ritos, más que cualquier otro tipo de práctica, sirven para subrayar el error de encerrar en conceptos una lógica hecha para prescindir de conceptos; el error de tratar los movimientos del cuerpo y las manipulaciones prácticas como operaciones puramente lógicas; de hablar de analogías y homologías (como uno a veces debe hacer, para entender y transmitir ese entendimiento) cuando lo que está implicado es la transferencia práctica de esquemas incorporados, cuasiposturales. (Bourdieu, 1977: 116)

Sea que uno considere las tradiciones idealistas de los siglos XVIII y XIX, que "eterrealizaron"² el cuerpo, o las concepciones antropológicas de la cultura que exageraron las características intelectuales y lingüísticas de la existencia social humana hasta la exclusión de los procesos somáticos y biológicos, uno encuentra que la ciencia, desde la Ilustración, siempre ha estado invadida por una noción popular y burguesa de cultura como algo "superorgánico".³ Se refiere a un mundo autocontenido de cualidades y maneras únicas divorciadas del mundo de la materialidad y la biología.⁴ La cultura ha servido entonces como una indicación para demarcar, separar, excluir y negar;⁵ y aunque la categoría "natural" de lo excluido se mueve, según las diferentes épocas, entre campesinos, bárbaros, trabajadores, gente

2. Tomé prestado este término de Russell Keat (comunicación personal, 1982), quien argumenta que el cuerpo ha sido excluido del discurso social científico a través de un doble proceso de "eterrealización" y "materialización". Mientras que el primero le brinda el cuerpo a las humanidades, el segundo se lo asigna a las ciencias biológicas.

3. El término es introducido por Kroeber en su trabajo fundamental de 1917, *The Superorganic*. En su revisión de 1952 acerca del concepto de cultura, ésta permanece en buena parte sin revisar (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 284).

4. Tal perspectiva puede ser rastreada aun más atrás, en la doctrina metafísica aristotélica, donde la naturaleza es una serie ordenada de potencialidades y actualizaciones, de las más bajas a las más altas, en la que el cuerpo orgánico era "el término más alto en una serie física y el término más bajo en una serie psíquica" (Dewey, 1929: 250).

5. Véase la tesis de Norman Brown (1959) acerca de que "la cultura se origina en la negación de la vida y el cuerpo" y acerca de que "la recuperación de la vida en el cuerpo es el objetivo oculto de la historia" (297).

primitiva, mujeres,⁶ niños, animales y artefactos materiales,⁷ una temática persistente es la negación de lo somático, un girar de ojos ciegos sobre los aspectos físicos del ser, donde nuestro sentido de la separación y la distinción se desdibuja más rápidamente.⁸

A lo largo de la década de 1970, aparecieron en número creciente estudios sobre el movimiento corporal y el significado del cuerpo, pero los análisis tendían a ser demasiado simbólicos y semióticos o, en el caso de los estudios etológicos, excesivamente mecanicistas.⁹ Dado que el modelo semiótico es el que ha dominado los estudios antropológicos del cuerpo, pretendo centrarme en éste. Mi principal asunto en discusión será que la “antropología del cuerpo” ha sido viciada por una tendencia a interpretar la experiencia corporizada en términos de modelos de significado cognitivos y lingüísticos.

El lenguaje de la representación

El primer problema surge de la tendencia intelectualista a considerar la praxis corporal secundaria respecto de la praxis verbal. Por ejemplo, mientras critica el sesgo “logocéntrico” en muchos de los llamados estudios de “comunicación no verbal” (Polhemus, 1975: 14) –según los cuales el “habla ha sido sobreemfatizada como el medio privilegiado de la comunicación humana, y el cuerpo descuidado”–, Mary Douglas (1978: 85) todavía afirma que “normalmente, el canal físico sostiene y concuerda con el hablado”. Esta supeditación de lo corporal a lo semántico es empíricamente insostenible. En primer lugar, tanto desde el punto de vista filogenético como ontogenético, pensar y comunicarse a través del cuerpo precede y, en gran medida, siempre permanece

6. Aquí uno debe notar el sesgo masculino en la antropología, que puede llevar a adoptar, de manera acrítica, el énfasis masculino en muchas cosmovisiones preliterarias, a definir a las mujeres como supeditadas, pasivas e inferiores en estatus, y a asumir que éstas están lógicamente –si no biológicamente– más cercanas a la naturaleza de lo que lo están los hombres (Mac-Cormack, 1980; Etienne y Leacock, 1980: 3). Es interesante que el feminismo haya jugado un rol significativo en la recuperación del cuerpo en el discurso, haciendo que temas como la violación y el aborto resultaran cruciales para el entendimiento de la inequidad social.

7. Los estudios de la “cultura material” han llegado a ocupar un lugar crecientemente marginal en la antropología, definiendo a los artefactos como insignificantes a menos que, como las máscaras, puedan ser asimilados al campo del análisis simbólico y cognitivo.

8. Es realmente sólo desde la década de 1960 cuando los estudios de danza y movimiento corporal han empezado a asumir un lugar significativo en la indagación antropológica. Hasta la fecha, parecía prevalecer la perspectiva desdeñosa de Morgan sobre la danza y la música: “Estas diversiones de nuestros habitantes primitivos no carecen, en sí mismas, de interés, aun cuando indican una tendencia de la mente inapropiada a hombres racionales” (citado por Royce, 1977: 190).

9. Para una excelente crítica de tales aproximaciones etológicas a la “comunicación no verbal” y el problema del significado objetivo, véase Poole (1975: 74-106).

más allá del habla.¹⁰ Esto puede reconocerse en el hecho de que nuestras más tempranas memorias son usualmente sensaciones o impresiones directas, más que palabras o ideas, y refieren a eventos situados pero todavía no hablados.¹¹ Más aún, a menudo ocurre que los gestos y los hábitos corporales ocultan lo que ponemos en palabras y revelan nuestras disposiciones inconscientes, traicionando rasgos de carácter acerca de los cuales nuestros hábitos verbales y conceptuales nos mantienen en la ignorancia.¹² En terapias que hacen foco en la personalidad corporizada y el inconsciente corporal, como la hipnoterapia y el análisis bioenergético de Wilhelm Reich, la “mente somática” media los entendimientos y cambios en los que la conciencia verbal juega una pequeña parte.¹³ En segundo lugar, como han argumentado Ludwig Binswanger y Maurice Merleau-Ponty, el significado no debería ser reducido a un signo que, podría decirse, descansaría en un plano separado por fuera del dominio inmediato de un acto. Por ejemplo, cuando nuestro ambiente familiar se ve bruscamente perturbado nos sentimos desarraigados, perdemos nuestro equilibrio, somos arrojados, colapsamos, caemos. Pero esa caída –dice Binswanger– no es “algo metafórico derivado de nuestra caída física”, no es una simple manera de decir. Es un shock y una desorientación que ocurre simultáneamente en el cuerpo y en la mente, y que refiere a una estructura básica ontológica de nuestro ser-en-el-mundo (Binswanger, 1963: 222-225; Reich, 1949: 435). En este sentido, podría decirse que la postura erguida define una relación psicofísica con el mundo; de manera que la pérdida de esta posición, de esta “postura”, es una pérdida de balance que ocurre en lo intelectual y en lo corporal de modo simultáneo, un disturbio en el terreno y centro mismo de

10. “Mientras que el ego consciente habla a través del lenguaje verbal racional, el comportamiento observable del cuerpo habla un lenguaje expresivo propio. Puede incluso decir «no» cuando el lenguaje verbal afirma «sí». Entendemos este lenguaje de expresión facial, postura, gesto o cambios involuntarios del cuerpo, primero y mejor. El niño pequeño entiende la expresión facial de su madre mucho antes de que entienda el lenguaje verbal” (Thass-Thienemann, 1968: 39-39). Sobre la primacía filogenética y ontogenética de lo no lingüístico, véase Vygotsky (1962: 42-44), Hewes (1973: 5-12), Reich (1949: 361, 381), Blacking (1977: 21).

11. Véase la noción de Gaston Bachelard del inconsciente “alojado”, y la manera en que las memorias son alojadas. Sugiere que la exploración sistemática de las “zonas de nuestras vidas íntimas” sería un topoanálisis antes que un psicoanálisis.

12. “Lo viviente no sólo funciona antes y más allá del lenguaje de las palabras; más aún, tiene sus propias formas específicas de expresión, las cuales no pueden ser puestas en palabras en lo absoluto [...] la biopatía, con su expresión disturbada de vida, está por fuera del reino del lenguaje y los conceptos” (Reich, 1949: 361-363).

13. Acerca de los antecedentes de la hipnoterapia, véase Black (1969): “Hay entonces una «mente somática» que es inconsciente y no posee, presumiblemente, ningún medio de verbalizar la experiencia –y una «mente cerebral» que es consciente. Pero dado que el cerebro y el sistema nervioso son también parte del cuerpo [...] la línea divisoria entre los dos no siempre está claramente definida” (133). Sobre los antecedentes de las terapias de actividad (incluyendo el ritual), véase d’Aquili *et al.* (1979: 143), Alexander Lowen (1971: xii), Wilhelm Reich (1949), Sandor Ferenczi (1955).

nuestro ser.¹⁴ Las metáforas de caída y desequilibrio revelan esta conexión integral de lo psíquico y lo físico; no expresan un concepto *en términos de* una imagen corporal.

El significado de la praxis corporal no siempre es reductible a operaciones cognitivas y semánticas: los movimientos corporales a menudo tienen sentido sin ser intencionales desde el punto de vista lingüístico, al comunicar, codificar, simbolizar o significar pensamientos o cosas que yacen por fuera o con anterioridad al habla (Best, 1978: 139-145).¹⁵ Así, el entendimiento de un movimiento corporal no depende invariablemente de una elucidación de lo que ese movimiento “quiere decir”.* Como señala Best (1978), “el movimiento humano no simboliza la realidad, *es* la realidad” (137).¹⁶ Tratar la praxis corporal como si necesariamente fuera un efecto de causas semióticas es tratar al cuerpo como una versión disminuida de sí mismo.¹⁷

El segundo problema en la antropología del cuerpo es un corolario del primero. Siempre que el cuerpo tiende a ser definido como un medio de expresión o comunicación,¹⁸ no sólo es reducido al estatus de un signo sino que también es convertido en un objeto de operaciones puramente mentales, una “cosa” sobre la que se proyectan los patrones sociales. Así, Douglas (1978: 87) habla del cuerpo como de una “cosa” [it]¹⁹ y examina cómo “en su rol de imagen de la sociedad, el principal objetivo del cuerpo es expresar la relación del individuo para con el grupo”. Se logra, como resultado, una escisión cartesiana, que separa al sujeto conocedor y hablante del cuerpo inerte y sin cono-

14. Véanse Erwin Strauss (1966: 137-165), Erich Jantsch (1975: 28-32). Vale la pena notar que la raíz *sta* se encuentra en términos referidos al ser físico, conceptual y social: *standing* [estar erguido, de pie], *estate* [estado], *understanding* [entendimiento], *estatus*, *institution* [institución], *constitution* [constitución], *statute* [estatuto] (Strauss, 1966: 143).

15. En una vena similar, refiriéndose a los estudios sobre danza que la relacionan con categorías del lenguaje como la sintaxis y la gramática, Royce (1977) nota: “Puede ser, de hecho, que estemos distorsionando el fenómeno de la danza al forzarlo dentro de un sistema taxonómico diseñado para una clase de fenómeno cualitativamente diferente. Este tipo de comparación puede comunicarnos, en última instancia, que tenemos que manejarnos con la danza dentro de sus propios términos” (201).

* *Stands for*, en el original. Literalmente, “lo que está en lugar de” [N. de la T.]

16. Hablando de un gesto de enojo o de amenaza, Merleau-Ponty (1962) señala algo similar: “El gesto *no me hace pensar en el enojo*, es el enojo mismo [...] El sentido de los gestos no está dado sino comprendido; esto es, aprovechado por un acto de parte del espectador. Toda la dificultad consiste en concebir claramente este acto sin confundirlo con una operación cognitiva” (184-185).

17. Esta perspectiva está elaborada por Ludwig Wittgenstein (1953).

18. Esto se evidencia inmediatamente en los títulos de libros y ensayos que han hecho proliferar frases como “lenguaje del cuerpo”, “simbolismo del cuerpo”, “sintaxis del cuerpo”, “semiótica del cuerpo”.

19. Véase, por ejemplo, la segunda parte del párrafo introductorio en el capítulo 5 de *Natural Symbols* (“The two bodies”) (1970: 93).

cimiento. Al mismo tiempo, a través de una reificación del sujeto conocedor, que se convierte en sinónimo de la “sociedad” o “el cuerpo social”, se hace asumir a la *sociedad* el rol activo de gobernar, utilizando y cargando de significado los cuerpos físicos de los individuos.²⁰ En esta perspectiva, el cuerpo humano es simplemente un objeto de comprensión o un instrumento de la mente racional, una clase de vehículo para la expresión de una racionalidad social reificada.²¹ Esta perspectiva es falaz en un sentido epistemológico, tanto como contradictoria de nuestra experiencia del cuerpo como una realidad vivida, en la cual ningún sentido de la mente como causalmente previa puede ser sostenido, y en la cual cualquier noción del cuerpo como un instrumento de la mente o de la sociedad es absurda. John Dewey (1929) desecha esta clase de dualismo al atraer la atención sobre el “medio natural” en el que los cuerpos y las mentes existen por igual:

En última instancia, el misterio de que la mente deba usar un cuerpo, o que el cuerpo deba tener una mente, es como el misterio de que un hombre cultivando plantas deba usar el suelo, o que el suelo que hace crecer las plantas deba hacer crecer aquellas adaptadas a sus propias propiedades físico-químicas [...] Cada “mente” con la que estamos empíricamente familiarizados se encuentra en conexión con algún cuerpo organizado. Cada cuerpo de este tipo existe en un medio natural con el cual sostiene alguna conexión adaptativa: las plantas con el aire, el agua, el sol, y los animales con estas cosas y también con las plantas. Sin estas conexiones, los animales mueren; la mente “más pura” no podría continuar sin ellos. (227-278)²²

Un tercer problema surge de las perspectivas dualistas y reificadas que he comentado. En muchos estudios antropológicos sobre el cuerpo, éste es considerado inerte, pasivo y estático. O bien el cuerpo es mostrado como un medio neutral e ideográfico de incorporar ideas, o bien es desmembrado para que el valor simbólico de sus varias partes pueda ser enumerado en el discurso nativo. Parece haber una escasez de estudios sobre el cuerpo-como-sujeto, de una fenomenología de la experiencia corporizada, de estudios de interacciones e intercambios que ocurran dentro del campo de la existencia corporal y no que resulten de reglas mecánicas o preprogramaciones innatas.

20. Ted Polhemus (1975) observa la preocupación dual de la antropología del cuerpo sobre los problemas de comunicación y sobre un modelo de sociedad durkheimiano entendido como “un monstruo holístico” (30).

21. Mientras las nociones de cultura occidentales nos han alienado del cuerpo, la reducción del cuerpo a mera instrumentalidad es expresión de un sesgo histórico de larga duración (May, 1969: 239).

22. Hubert Benoit (1955) habla de la mente y el cuerpo en el “punto en el cual ellas han nacido [...] la central encrucijada inconsciente de mi «ser»” y nota que lo físico y lo psíquico “revelan el mismo principio y [...] no están obligados a reaccionar el uno contra el otro” (57-58).

Mi objetivo en las próximas páginas es bosquejar una aproximación fenomenológica a la praxis corporal que evite el subjetivismo ingenuo, mostrando cómo la experiencia humana está asentada en movimientos corporales dentro de un ambiente social y material, y examinando, en el nivel de los eventos, la interacción entre los patrones habituales del uso del cuerpo y las ideas convencionales sobre el mundo.

Iniciaciones e imitaciones²³

En la temporada seca de 1970 en el norte de Sierra Leona, no mucho después de que hubiera comenzado el trabajo de campo en la aldea kuranko de Firawa, tuve la suerte de ver las festividades públicas asociadas con los ritos de iniciación de las mujeres (*dimusu biriye*). Cada noche podía ver a las muchachas ejecutando* las danzas energéticas y llenas de gracia *yatuiye* y *yamayili*, que presagian el fin de su niñez. Con su pelo especialmente trenzado y adornado con botones de caparazones de caracoles, luciendo vinchas bordadas con colores brillantes, grupos de niñas iban de casa en casa alrededor de la aldea, bailando, aplaudiendo y cantando que sus días de infancia estaban casi terminados. También los días estaban repletos de actividades. Los visitantes se derramaban por la aldea, los adivinadores eran consultados para ver qué peligros podían esperar a las niñas durante las operaciones, se hacían sacrificios para conjurar tales peligros, se daban regalos para ayudar a costear los gastos a aquellas familias cuyas hijas se estaban iniciando, y mientras tanto las neófitas continuaban circulando alrededor de la aldea en compañía de percusionistas incansables. Luego, al anochecer del día anterior a las operaciones, las muchachas eran bajadas al río por mujeres mayores para ser lavadas y vestidas con atavíos largos y blancos. Esa noche eran aisladas en una casa especial y no las veíamos. Tampoco las veíamos en la mañana, dado que, con las primeras luces, eran conducidas al monte por las mujeres para ser preparadas. Permanecían allí, alojadas en una casa provisoria, durante tres semanas, recibiendo todo el tiempo instrucciones de mujeres mayores acerca de asuntos domésticos, sexuales y morales, y esperando que sanaran las cicatrices de la clitoridectomía.

El día en que las muchachas dejaron la aldea, me senté a pasar el rato con los otros hombres, charlando y entreteniéndonos con un grupo de ejecutantes* mayormente mujeres y niñas pequeñas, que llegaron a la casa como las neófitas lo habían hecho en los días previos. Estas intérpretes me fascinaron. Una niña pequeña, su cuerpo embadurnado con ocre y carbonilla rojos y blancos, permaneció ante nosotros con rostro inmóvil. Otra, que llevaba un

23. La información etnográfica a la que refiere el presente apartado está publicada en otro trabajo (Jackson, 1977). La descripción detallada está, en este ensayo, reducida al mínimo.

* El verbo utilizado es *performing*. [N. de la T.]

vestido y un sombrero de hombre y portaba un alfanje con la empuñadura hacia abajo, sujetó una almohadilla de tela sobre su boca. Cuando ella y sus compañeras se alejaron, otro grupo tomó su lugar: niños pequeños que saltaban alrededor de una cómica figura atada con pasto, que bailaba imitando a un chimpancé, que caía al piso de tanto en tanto para ser “revivida” por los tambores urgentes de sus amigos. Luego, intérpretes mujeres bailaron ante nosotros. Una estaba vestida con ropas de hombre, con una fruta salvaje que colgaba de una cuerda a lo largo de su frente. Imitaba los torpes movimientos de baile de los hombres, su cara sin expresión, mientras otras mujeres la rodeaban, aplaudiendo, cantando y riendo. Otras mujeres habían embadurnado sus cuerpos con arcilla y carbonilla roja y blanca, y habían pintado líneas negras simétricas bajo sus ojos. Ellas también bailaban torpemente con rostros inexpresivos, algunas sosteniendo flores rojas entre sus apretados labios.

Después de tres semanas las muchachas volvieron a la aldea. Hubo más bailes y la imitación de los hombres fue un motivo recurrente. Varias mujeres jóvenes marcharon de un lado a otro llevando al hombro viejos rifles, otras se habían puesto los pantalones ordinarios y las gorras adornadas con borlas de los cazadores, mientras otras fingían cantar alabanzas a los cazadores y arrancaban las cuerdas imaginarias de una vara que simbolizaba un arpa.

Mientras duraron las festividades, acosé a mi asistente de campo con preguntas interminables, obteniendo siempre las mismas respuestas: que los ejecutantes estaban simplemente contribuyendo al disfrute de la ocasión y haciendo lo que era habitual durante la iniciación. A pesar de que diferentes ejecutantes tenían nombres como *tatatie*, *komantere* (“sinvergüenza”), *kamban soiya* (“soldados kamban”), *forubandi binye* (el nombre del pasto musgoso con el que el niño-chimpancé era atado) y *sewulan* (*wulan* = rojo), los nombres no arrojaban ninguna pista sobre el significado de las ejecuciones. De manera similar, los estribillos cantados que a veces acompañaban las danzas significaban poco menos para mí que comentarios obvios y banales sobre los eventos. En mis libretas, entre descripciones detalladas de lo que veía, hice una lista de preguntas inquisidoras que no podían ser formuladas en kuranko, menos aún ser contestadas. Los siguientes autointerrogantes me recuerdan ahora el fervor con el que buscaba pistas sobre los significados ocultos:

Estas expresiones como de máscara, ¿son ellas una manera en que estas muchachas se esfuerzan para inducir con compasión alguna medida de autocontrol en sus hermanas mayores? ¿Es esta imperturbabilidad una forma en la que buscan mágicamente contrarrestar o neutralizar la agitación emocional en los corazones de las neófitas? Estas canciones que cantan las mujeres, disipando miedos e instando a la calma, ¿son maneras en que la aldea trata de apaciguar “el monte”? Estas muchachas vestidas con ropas de hombre, ¿quieren ellas asimilar algo de la fortaleza y la intrepidez de los hombres, o es este desorden de roles cotidianos simplemente una expresión de la confusión que rodea este momento de mediados del pasaje? Y el niño-chimpancé, cayendo al

suelo y yaciendo ahí completamente quieto antes de ser enardecido por los tambores y reanudar su danza, ¿es ésta una imagen de muerte y renacimiento?

Algunos años después, cuando publiqué un informe sobre las iniciaciones, intenté contestar estas preguntas haciendo un desmesurado uso de la leve exégesis que los informantes me habían dado, decodificando las actividades rituales como si fueran representaciones simbólicas de consideraciones inconscientes. Determinado, sin embargo, a ser fiel al menos a un aspecto de la forma del ritual—su carácter no lineal, como de mosaico—, tomé prestado mi modelo interpretativo del estudio estructural del mito, alegando que las iniciaciones pueden ser vistas como “un mito puesto en escena antes que hablado, actuado antes que expresado”. Notando que “los significados rituales no son a menudo verbalizados y que tal vez no puedan serlo porque ellos sobrepasan y frustran el lenguaje”, apliqué de todos modos un método de análisis que reduce “actos a palabras y da a los objetos un vocabulario específico”. Y mientras admitía que “el ritual a menudo vuelve redundante al lenguaje” y torna superfluas las preguntas, procedía a parafrasear los movimientos rituales y a traducir sus acciones en palabras (Jackson, 1977: 181-182).

En retrospectiva, me doy cuenta ahora de lo absurdo de tal procedimiento analítico. En primer lugar, no me fié de las observaciones de los kuranko, al no aceptar que las interpretaciones que presencié eran “sólo para entretener” o, como señaló mi asistente de campo, “por ninguna otra razón que para hacer que todos participaran”. En segundo lugar, no acepté que los seres humanos no actúan necesariamente por opiniones o emplean criterios epistemológicos para encontrar significados a sus acciones. En su libro *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Ludwig Wittgenstein (1979) argumenta que nada justificaba a James Frazer a asumir que los rituales primitivos estaban moldeados por concepciones erróneas sobre el mundo, dado “que lo que hace al carácter de la acción ritual no es ninguna perspectiva u opinión, ya sea correcta o equivocada” (7),²⁴ aunque las opiniones y las creencias puedan, por supuesto, “pertenecer a un rito”. En lo que concierne a los kuranko, las acciones rituales tienen sentido para ellos en el nivel de la experiencia inmediata, y no pretenden ser verdaderas en términos de alguna teoría sistemática de conocimiento. ¿Quiénes somos nosotros para negar su énfasis acerca del valor de uso y hacer preguntas impertinentes sobre la veracidad? Es probablemente la separación del observador de los actos del ritual lo que le hace creer que los actos se refieren a—o requieren justificación en— un dominio más allá de sus verdaderos alcances.

Es imperativo, por estas razones, explorar más en profundidad lo que Wittgenstein llamó “el entorno de un modo de actuar” y aceptar que el enten-

24. “Un símbolo religioso no descansa sobre ninguna *opinión*. Y el error pertenece sólo a la opinión” (Wittgenstein, 1979: 3). Véase el comentario de Maurice Leenhardt (1979) sobre el mito canaco (Nueva Caledonia): “Lo que es vivido no puede ser disputado” (19).

dimiento puede ser alcanzado a través de mirar y prestar atención a las conexiones o “los eslabones intermediarios” dentro de un entorno tal, antes que por explicar los actos en términos de eventos anteriores, objetivos proyectados, consideraciones inconscientes o reglas y preceptos.²⁵ Después de todo, nunca pensé en preguntar a agricultores kuranko por qué pasaban la azada o sembraban el grano; tampoco interrogué a las mujeres sobre el significado de encender un fuego o sobre la significación de cocinar o criar niños. En mi aproximación a la iniciación estaba claramente aplicando una distinción que los kuranko mismos no reconocen: entre “trabajo” pragmático y actividad “ritual”. O, más bien, consideraba los elementos lúdicos en las interpretaciones rituales como exactamente comparables a las interpretaciones teatrales puestas en escena en mi propia sociedad, donde las acciones están guionadas, dirigidas deliberadamente e interpretadas de manera diversa. Mi concepción burguesa de cultura como algo “superorgánico”, algo separable del mundo cotidiano de los movimientos corporales y de las tareas prácticas, me había llevado a buscar el guión, el director y la interpretación en un rito que no tenía nada de esto. Esta búsqueda de verdades semióticas explica también mi inhabilidad para participar en el espíritu de las interpretaciones y por qué pasé mi tiempo pidiéndole a la gente que me dijera qué estaba sucediendo, qué significaba todo, como si los cuerpos pintados y las danzas miméticas fueran sólo los remanentes insípidos de lo que tal vez había sido, alguna vez, una estructura simbólicamente coherente de mitos y máscaras.

Pero sostener que cada acto significa algo es una forma extravagante de abstracción, pues implica que la acción es sinónima de algo distinto de sí misma, algo más allá del aquí y ahora. En antropología ese “otro distinto” es usualmente una categoría deificada, designada por expresiones verbales como “solidaridad social”, “equilibrio funcional”, “integración adaptativa” o “estructura inconsciente”.²⁶

Muchas de estas nociones entran en las explicaciones habituales dadas para los tipos de prácticas imitativas que vi durante las iniciaciones kuranko. El informe de Max Gluckman (1963, 1970) sobre las inversiones ritualizadas de rol en la ceremonia zulú de los primeros frutos (*umkhosi wokweshwama*) y del culto *Nomkhulbulwana* (“princesa celestial”) acentúa el valor psicológico de tener una válvula de seguridad ritual para la queja y el rencor de las mujeres contra los hombres en una sociedad donde ellos controlan los procesos

25. Véanse los argumentos de Michael Oakeshott (1962) contra la noción de que la actividad brota de “proposiciones premeditadas sobre la actividad” (91), como la gramática de un lenguaje, las reglas de investigación, los cánones acerca del buen trabajo. Su ejemplo sobre el libro de cocina sintetiza sucintamente su perspectiva: “El libro de cocina no es un comienzo generado independientemente, del cual la cocina puede surgir; no es nada más que una abstracción del conocimiento de alguien sobre cómo cocinar; es el hijastro, no el padre de la actividad” (119) y presupone, ya, un conocimiento de la cocina y el ser capaz de cocinar.

26. Para una crítica de tales teorías del significado, véase Jon Elster (1979: 28-35).

políticos y jurídicos. Esta catarsis periódica ofrecida por los “rituales de rebelión” zulúes ayuda a mantener la solidaridad social y el equilibrio funcional.²⁷ Edmund Leach (1961: 132-136) enfatiza la relación entre las inversiones de rol y el período ambiguo, liminal, durante los ritos calendáricos, cuando, para decirlo así, el tiempo permanece quieto y el comportamiento no se encuentra constreñido por la estructura convencional. Dándoles menos énfasis a los aspectos catárticos y saturnales de la inversión del rol sexual, Peter Rigby (1968: 172-173) ha mostrado que entre los ugogo de Tanzania ciertas calamidades como sequía, esterilidad en las mujeres, pérdida de la cosecha y enfermedad del ganado son consideradas reveses en la fortuna que pueden ser mitigados por la manipulación de las categorías de género. Así, las mujeres se visten como hombres, imitan el comportamiento masculino e interpretan tareas masculinas para inducir una reinversión en los dominios correlativos de la ecología natural.

Estos estudios brindan comprensiones invaluable y, al escribir mi informe original de inversiones de rol en la iniciación kuranko, sentí que tenía apoyo suficiente de la exégesis nativa como para intentar una interpretación similar. Pero siempre he tenido serios recelos sobre la manera en que este tipo de interpretación tiende a excluir —a causa de su foco en objetivos indirectos, significados semánticos y funciones abstractas— aquellas mismas particularidades del uso del cuerpo que son los elementos más destacados en los ritos y que refieren no a un dominio del discurso o la creencia sino a un entorno de actividad práctica. Lo que ahora propongo es trabajar yendo, desde un informe de *cómo* surgen estas interpretaciones miméticas, hacia un informe de *qué* significan y *por qué* ocurren, sin ninguna referencia a priori a preceptos, reglas o símbolos.

El entorno de una manera de actuar

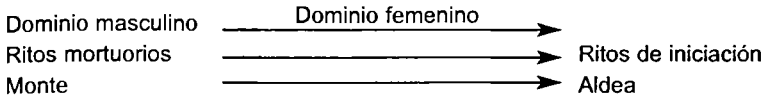
Retomemos primero un problema planteado por Franziska Boas en 1944:

¿Cuál es la relación entre los movimientos característicos de una cierta danza y los gestos y posturas típicas en la vida cotidiana de la misma gente que la interpreta? (55)

En el caso de las interpretaciones miméticas que he descripto, cada elemento corporal puede ser visto en otros campos de la vida social kuranko. Así, las extrañas imitaciones que las mujeres hacen del comportamiento de los hombres están confundidas con elementos que son “préstamos” evidentes del ritual mortuorio, como la mimesis, las caras inexpresivas y el alfanje con el

27. Véase Gluckman (1970, cap. 5; 1963, cap. 3). Para críticas, Rigby (1968: 166-174), Ngubane (1977: 151-155).

filo hacia abajo.²⁸ Aun otros elementos nos refieren al monte: la imitación que el niño hace del chimpancé, el joven que atraviesa sus mejillas con púas de puercoespín, la música del que canta alabanzas a los cazadores (*serewayili*), la mímica que hacen las mujeres de los cazadores, las matas ocre embadurnadas en el cuerpo y la fruta salvaje lucida por el *sewulan*.²⁹ Pueden reconocerse, por consiguiente, las siguientes transposiciones:



La segunda observación crucial es que los intérpretes miméticos son mujeres *no* relacionadas de manera directa con las neófitas. En este sentido, son como las mujeres que, con rostros llanos y compungidos, actúan en el funeral de un hombre e imitan la manera en que éste caminaba, bailaba, hablaba y se movía (Jackson, 1978a). A menudo se trata de las esposas de los hijos del muerto: simulan pena y aflicción *en favor de* los deudos directos, que no toman parte alguna en los ritos públicos. No podemos, por ello, explicar las interpretaciones miméticas en los funerales o las iniciaciones en términos de interés individual o afecto. De hecho, cuando propuse la tesis de Gluckman a las mujeres kuranko —que actuar como hombres era una manera de dar rienda suelta a sus resentimientos por el poder que los hombres tienen sobre ellas en la vida cotidiana—, las mujeres quedaron desconcertadas. “¿Estaba la «loca Kamban» (*Kamban Yuwe*) verdaderamente insana (*Yuwe*) sólo porque se comportaba de una manera alocada?”, me preguntaron, y se refirieron a otra intérprete mujer que, con gestos trastornados, rostro inexpresivo y atuendo de hombre, se unía al *sewulan* en las fases finales del ritual.

Es así como estos patrones de uso del cuerpo son, en un sentido, neutrales, y pueden trasladarse de un dominio al otro. Más aún, el carácter regular o convencional de estas prácticas corporales no es necesariamente el resultado de la obediencia a reglas o a intenciones conscientes, sino más bien una consecuencia de las maneras en que los cuerpos de la gente son moldeados por hábitos infundidos dentro de un entorno compartido y articulados como movimientos que están, para usar la frase de Pierre Bourdieu (1977), “colectivamente orquestados sin ser el producto de la orquestación de un conductor” (72).

Estas “disposiciones trasladables” surgen en un entorno de actividades prácticas cotidianas a las que Bourdieu denomina *habitus*. Como Mauss (1973: 73) y Dewey (1929: 277-278) también han enfatizado, los hábitos están interrelacionados y ligados a un entorno de objetos y otras personas.³⁰ Las for-

28. Para una explicación detallada, véase Jackson (1978a).

29. Para descripciones exactas, véase Jackson (1977: 188-195).

30. Frank Jones (1976: 100-103) ha señalado que la explicación de Dewey sobre el hábito se acerca a la teoría y la práctica del “uso” de Alexander. Yo también reconozco una deuda, en

mas de uso del cuerpo (*techniques du corps*) están condicionadas por nuestras relaciones con los otros, tal como la manera en que las disposiciones corporales que llegamos a considerar como “masculinas” o “femeninas” son alentadas y reforzadas en nosotros, por nuestros padres y pares, como patrones mutuamente exclusivos. O como los patrones de uso del cuerpo son arraigados a través de nuestras interacciones con objetos, como el modo en que trabajar sobre un escritorio o con una máquina impone y refuerza formas de postura que llegamos a considerar pertenecientes a los trabajadores sedentarios de cuello blanco y a los trabajadores fabriles, respectivamente. De acuerdo con esta perspectiva, las representaciones colectivas como las de género y clase se correlacionan siempre con patrones de uso del cuerpo generados dentro del *habitus* (Bourdieu, 1979). Todavía más, tanto las ideas estereotipadas como los hábitos culturales tienden a reforzarse uno al otro en modos que permanecen “fijados”, siempre que el entorno en que estas actitudes están arraigadas permanezca él mismo estable.

Sin embargo, las relaciones habituales o “fijadas” entre ideas, experiencias y prácticas del cuerpo pueden ser rotas. Así, patrones alterados del uso del cuerpo pueden inducir a nuevas experiencias y provocar nuevas ideas, como cuando una regulación y estabilización de la respiración induce a la tranquilidad de la mente, o una postura balanceada encarna una sensación de equanimidad. Del mismo modo, una agitación mental o emocional puede inducir cambios que se correspondan en la actitud corporal, como cuando la depresión se registra en una postura caída o en una pérdida absoluta del tono muscular. Pero es la disrupción del entorno lo que me preocupa principalmente aquí, y la manera en que tal disrupción desencadena cambios en la disposición corporal y mental.

La iniciación kuranko es, primero y principalmente, una disrupción en el *habitus* y es esto, más que cualquier precepto, regla o administración de la actuación, lo que pone en marcha las alteraciones sociales y personales de las cuales la inversión de rol es el aspecto corporal visible. Mi propuesta es que esta disrupción en el *habitus* —en el que las mujeres disfrutaban de una recorrida libre por la aldea y los hombres deben valer por sí mismos (aun cocinarse sus propias comidas) o permanecer dentro de las casas como mujeres acobardadas (cuando el objeto de culto de las mujeres es paseado a lo largo de la aldea)— deja abierta a la gente posibilidades de comportamiento que incorporan pero que ordinariamente no están inclinados a expresar. Es más, creo que a partir de la fuerza de estas posibilidades extraordinarias la gente controla y recrea su mundo, su *habitus*.³¹

este ensayo, al trabajo de Mathias Alexander, especialmente en lo que refiere a su libro *The use of self* (1931).

31. En *Allegories of the wilderness* (1982), argumento que las narrativas folclóricas provocan en la gente, de manera semejante, una realización de posibilidades que son consideradas extrasociales y pertenecientes al “monte”, aunque son vitalmente esenciales para la recreación y la continuidad del orden social.

¿Qué son entonces estas posibilidades corporizadas –pero aun así latentes– que se producen durante las iniciaciones? Algunas, como los comportamientos de pena, están dadas filogenéticamente. Otras, como el balanceo extasiado y disociado de las bailadoras miméticas, sugieren un elemento hipnótico, cuya base es un reflejo condicionado que tiene, posiblemente, orígenes intrauterinos.³² En lo que respecta a la base de la mimesis sexual, es importante señalar que los niños kuranko disfrutaban de acceso libre a la casa y al espacio de la aldea, no limitado por las reglas convencionales que separa estrictamente los dominios masculino y femenino. A nivel del conocimiento del cuerpo, manifestado en los modos sexualmente amorfos de comportamiento, peinado y vestido, los niños prepúberes son, como los mismos kuranko dicen, sexualmente indeterminados y “sucios”. El *habitus* transformado durante la iniciación simplemente reactiva estos modos de comportamientos y patrones del sexo opuesto que están profundamente inculcados en el inconsciente somático.

Pasemos ahora a la pregunta acerca de por qué estas posibilidades particulares son implementadas socialmente e interpretadas públicamente. Consideremos en primer lugar la transposición de las prácticas corporales de dominio a dominio: del monte a la aldea, de lo masculino a lo femenino, del funeral a la iniciación. Encontramos aquí un paralelismo con aquellas transposiciones que resultan notorias en la naturaleza, por medio de las cuales varios organismos asumen o imitan rasgos de otros organismos en el mismo hábitat.³³ Como esta mimesis natural tiene un valor de supervivencia para las especies, se puede suponer que la supervivencia de la sociedad kuranko depende de la creación de adultos responsables a través de las ordalías de iniciación, tanto como depende del nacimiento físico de los niños. Crear adultos requiere una aplicación coordinada de información de *todo del entorno*, explotando las energías vitales del mundo natural,³⁴ “capturando” virtudes “masculinas” como la fortaleza y la valentía, e imitando el aducido rechazo de la madre del chimpancé hacia su cría o a los dolientes públicos en un funeral, cuya indiferencia fingida hacia la muerte también recuerda a las mujeres cómo deben soportar la separación de sus hijas para que las niñas se conviertan, ellas mismas, en mujeres independientes.³⁵ Podemos entonces postular que el ritual de iniciación maximiza la información disponible en el entorno total con fines de garantizar el logro de sus tareas vitales: crear adultos y

32. La inducción hipnótica depende de la estimulación rítmica y de algún tipo de constricción. Envolver a los niños puede condicionar la receptividad hipnótica, pero Black (1969: 161-163) argumenta que el entorno intrauterino es probablemente la base del patrón hipnótico.

33. Black (1969: 280-281) discute ejemplos específicos.

34. Como cuando los hombres sacan su fuerza de las rocas y de las montañas en el culto *Konke* (“montaña de roca”) o de espíritus del monte en otros cultos (i.e. *Kome*).

35. El control de las emociones en los funerales es considerado esencial para la separación de la sombra del difunto de la comunidad de los vivos (Jackson, 1978a).

recrear, de este modo, el orden social. Este proceso no implica necesariamente un conocimiento verbal o conceptual; más bien podemos decir que la gente está moldeada por –y da lugar a– un *habitus* que sólo un observador externo y no moldeado tomaría como un objeto de conocimiento.³⁶ La intencionalidad kuranko es, entonces, menos una voluntad conceptual que una in-tensión* corporal, un estiramiento, una disposición habitual hacia el mundo.³⁷ Los ritos de iniciación implican una “mimesis práctica”³⁸ en la que se encarnan y recombinan elementos de varios dominios, pero sin guiones, dichos, provocaciones, propósitos conscientes o aun emociones. Ninguna noción de “copiado” puede explicar la naturalidad con que aparecen los rasgos miméticos. Las intérpretes mujeres, podría decirse, no observan el comportamiento de los hombres poco a poco y luego, de manera autoconsciente, reúnen estas observaciones en un “acto”; más bien, este comportamiento es generado por un principio innato y corporizado que sólo requiere de un entorno modificado para “ser entendido” y ponerse en acto. Este principio innato es, por supuesto, la propia facultad mimética,³⁹ aunque, como hemos visto, es siempre un entorno de prácticas *culturales* el que la dota con su expresión particular.

La manera en que la iniciación se abre y permite la actuación de posibilidades que normalmente no podrían ser consideradas debe también ser vista desde una perspectiva existencialista, ya que, como Sarles nota (1975), es a través de la adaptación “y la interacción con otros cuerpos [que] uno gana un sentido de sí mismo y del mundo exterior” (30). Aunque todo el mundo está moldeado por predisposiciones comunes, es el individuo solo el que incorpora estas predisposiciones como juegos miméticos.⁴⁰ Siempre que permitan a cada individuo jugar un papel activo en un proyecto que efectivamente recrea el mundo, los ritos de iniciación maximizan la participación tanto como la información, permitiendo a cada persona descubrir, en su propia personalidad,

36. “En el proceso de conocimiento, somos *formados [in-formed]* por la cosa comprendida y, en el mismo acto, nuestro intelecto simultáneamente *da forma [gives form]* a la cosa que comprendemos” (May, 1969: 225).

* Juego de palabras entre *intención* (intencionalidad) y *tensión*. [N. de la T.]

37. Esta noción de “voluntad corporizada” se expresa en la etimología de la palabra “intencionalidad”. La raíz latina *intendere* consiste en *in* más *tendere*, *tensum*, que significa, este último, “estirar”. “Esto nos dice inmediatamente que la intención es un «estirarse» hacia algo” (May, 1969: 228; también 240-242).

38. Véase Bourdieu (1977: 116) acerca de la diferencia entre la “mimesis práctica” y la analogía verbal o metáfora.

39. Para una explicación de la base anatómica del comportamiento mimético y la facultad mimética, véase Goss (1959), Sarles (1975: 25-269).

40. Esto significa que las prácticas imitativas tienen tanto un aspecto pasivo como activo: el intérprete tanto descubre en él cosas que ya estaban ahí, *como* hace que esas cosas sucedan o cobren vida, a la vez que las carga con significado. Este sentido ambiguo del concepto de “imitación” está claramente presente en la explicación de Aristóteles de la mimesis en las *Poéticas* (Else, 1957: 321).

una manera de producir, del caos momentáneo, algo que contribuirá a una renovación del orden *social*. En este proceso, cada persona hace ella misma el mundo a partir de los elementos que, ordinariamente, no son considerados apropiados; por ejemplo, las mujeres llevando las ropas y armas de los hombres. Pero, curiosamente, el principio de complementariedad sexual en la sociedad kuranko sólo puede ser viable si, periódicamente, los hombres y las mujeres kuranko reconocen al otro en sí mismos y se ven ellos mismos en el otro. La mimesis, que está basada en una conciencia corporal del otro en uno mismo, ayuda entonces a resaltar una reciprocidad de puntos de vista.⁴¹ A la pregunta de por qué es el mismo orden social el que se crea una y otra vez, debemos recordar que el *habitus* kuranko constriñe el comportamiento y que, cuando el inconsciente corporal es interpelado de manera directa, éste responde con formas y características que reflejan un universo social cerrado. Así, la libertad creativa y la licencia interpretativa en el juego mimético está siempre circunscripta por el *habitus* en el que las personas han sido criadas. La libertad debe ser vista entonces como una cuestión de darse cuenta y de experimentar el propio potencial dentro de este universo dado, no por encima o más allá de él.

Pasemos ahora a una segunda clase de transposición, en la que los patrones de uso del cuerpo engendran imágenes mentales e infunden cualidades morales. Todos estamos familiarizados con la manera en que la desconstrucción del conjunto de los músculos y la liberación de energías delimitada en deformaciones habituales de postura y movimientos produce un sentido alterado del self; en particular, una disolución de aquellas “posiciones” conceptuales como el rol, el género y el estatus, que definen, habitualmente, nuestra identidad social.⁴² Mi tesis es que los modos distintivos de uso del cuerpo durante la iniciación tienden a producir, en la mente, imágenes cuya forma está muy directamente determinada por el patrón de uso del cuerpo. Esto no implica sostener que todas las formas mentales deban ser reducidas a prácticas corporales; más bien, que dentro del campo unitario del cuerpo-mente-*habitus* es posible intervenir y efectuar cambios desde cualquiera de estos puntos. Aproximándonos a la cognición de esta manera, somos capaces de entrar en el dominio de las palabras y los símbolos por la puerta trasera, por decirlo de algún modo, y mostrar que lo que los kuranko mismos dicen sobre la iniciación puede ser correlacionado, a cada paso, con lo que es hecho con el cuerpo.

Además de los ejemplos en que la impasibilidad facial se correlaciona con cualidades morales como el control de la emoción y la aceptación de la sepa-

41. La praxis corporal refuerza así las actitudes emocionales y cognitivas (*ethos* y *eidós*). Véanse los argumentos de Gregory Bateson (1958: 289-290) en relación con la compensación periódica de tendencias esquizogénicas complementarias con formas ritualizadas de esquizogénesis simétrica.

42. Véase Reich (1949) sobre la relación entre el carácter y patrones específicos de espasmo muscular y el “blindarse”, y Benoit (1955: 85-86) sobre la relación entre sentido del self y formas de contracción muscular.

ración, pueden citarse otras instancias de praxis corporal que inducen o sugieren ideas éticas. Así, el valor de la moderación se inculca a través de tabúes acerca del pedido de alimento o de la referencia a la comida mientras se encuentran en el pabellón de la iniciación. La interdicción que impide a las neófitas hablar fuera de lugar, moverse o llorar durante las operaciones se conecta directamente con la virtud de mantener secretos, promesas y juramentos, y con la virtud de tolerancia y cautela.⁴³ De manera similar, la importancia de escuchar a los mayores durante el período de aislamiento en el monte se correlaciona con la virtud de respetar a los mayores cuyos consejos garantizan la vida tanto física como social, una correlación señalada por adagios como *sie tole l to* (“larga vida viene del atender”) y *si ban tol sa* (“una corta vida no tiene oído”). Una vez más, la noche sin dormir (*kinyale*) que los iniciados deben soportar, en una casa llena de humo, en la víspera de su regreso del monte después de la iniciación, es una manera de inducir en ellos las virtudes necesarias para soportar las penurias y estar alertas; el confinamiento forzoso está conectado con el valor que se da al autodomínio y la autocontención. Otros sentidos se desarrollan también. Así, la agudeza del olfato se correlaciona con la cualidad de discriminación (los muchachos recientemente iniciados muy a menudo “giran sus narices”, literalmente, a la vista de niños no iniciados, destacando su olor crudo) y el control de los ojos se conecta con propiedades sexuales, más notablemente con la conciencia de estos dominios y objetos secretos asociados con el otro sexo que uno no puede ver a no ser bajo pena de muerte. Finalmente, la asunción de ropas nuevas sugiere, en la mente del iniciado, la asunción de un nuevo estado, mientras que las imitaciones que las mujeres hacen de los hombres están algunas veces explicadas de manera similar a la manera en que las mujeres asumen las virtudes “masculinas” de fortaleza y coraje que sienten que mucho les faltan.⁴⁴

Estos ejemplos indican cómo, en la iniciación kuranko, lo que es hecho con el cuerpo constituye el terreno de lo que es pensado y dicho. Desde un punto de vista existencial, podemos decir que las prácticas corporales median una realización personal de valores sociales, una comprensión directa de preceptos generales en tanto verdades perceptibles. Tal perspectiva es consistente con la tendencia a lograr el entendimiento a través de técnicas corporales, de proceder, a través de la conciencia corporal, a las

43. Un informe completo de estos preceptos morales y del guardar secretos se encuentra en Jackson (1982, cap. 1).

44. Una explicación comparable ha sido ofrecida para las imitaciones femeninas del comportamiento masculino en los ritos zulúes *nomkhulbulwana*. Cuando las jóvenes zulúes se visten con las ropas de sus amantes dicen que es una manera de inducir pensamientos y de ejercer influencia sobre ellos, que a menudo se encuentran viviendo fuera, en las minas. “En quienes pensamos cuando hacemos estas cosas es en los hombres que nos aman. Queremos pensar en ellos [...] Si llevamos el vestido de nuestros amantes, entonces *Nomkhulbulwana* ve que queremos que nos ayude a casarnos con ellos” (Berglund, 1976: 68).

habilidades verbales y las perspectivas éticas.⁴⁵ El autodomínio corporal es entonces, en todas partes, la base para el dominio social e intelectual. La primacía dada a lo corporal por sobre el entendimiento verbal se ve fácilmente en el siguiente extracto de una conversación que tuve una vez con un anciano kuranko, Saran Salia Sano:

S.S.: *–Aun cuando te están cortando el prepucio, tú no debes estremecerte. Debes permanecer quieto. No debes hacer ni un sonido con tu boca. ¡Mejor morir que hacer una mueca de dolor o pestañear o llorar!*

M.J.: *–¿Pero qué clase de instrucción se da?*

S.S.: *–La de respetar a tus mayores... no ser arrogante... Eso es todo. Los niños irrespetuosos son golpeados. Una vara flexible se sacude contra el costado de tu cara o de tu oreja si comienzas a dormir. En el fafeí [pabellón de iniciación] eres debidamente domesticado.*

No es sorprendente encontrar tal énfasis en la praxis corporal en una sociedad preliteraria donde la mayoría del aprendizaje práctico es una cuestión de observación directa y de “imitación prestigiosa”.⁴⁶ Es este énfasis en el conocimiento corporizado y el “aprendizaje kinestético”⁴⁷ lo que puede explicar por qué las fallas para conservar expectativas éticas son vistas usualmente por los kuranko en términos corporales: pueden llevar a la debilidad física, la enfermedad o la muerte. Además, dado que la praxis corporal imparte, en la iniciación, conocimiento de manera directa, los kuranko no necesitan formular el significado del rito en términos de elaboraciones mentales o conceptos morales.⁴⁸ El hecho es que ese conocimiento está directamente ligado a la producción de alimento y comunidad, y la relación entre pensamiento, lenguaje y actividad es intrínsecamente más cercana en una sociedad preliteraria de subsistencia que en una sociedad moderna y literaria, donde el conocimiento se encuentra a menudo abstraído y mantenido distante de los dominios de las habilidades corporales y de los procesos

45. “Una cosa queda absolutamente clara no bien empezamos a examinar la iniciación. Esto es que, primero y principal, la iniciación constituye un curso progresivo de instrucción diseñado para familiarizar a la persona con las significaciones de su propio cuerpo y con el significado que le da al entorno. Por otra parte, cada una de éstas es, en algún sentido, una función de la otra: el cuerpo humano y el mundo constituyen dos entidades inseparables concebidas una en relación a la otra” (Zahan, 1970: 56).

46. La frase es usada por Mauss (1973) para designar la imitación que realiza una persona de acciones que ha visto interpretadas satisfactoriamente “por gente en la cual o tiene confianza o tiene autoridad sobre él” (73).

47. Una versión excelente de este modo de aprendizaje es la dada por Gregory Bateson y Margaret Mead (1942) sobre el aprendizaje balinés: “Los balineses no aprenden prácticamente nada a partir de la instrucción verbal” (15).

48. “Las palabras deben ser capturadas y repetidas para tener un significado para la acción, pero no hay ninguna necesidad de traducir la acción en palabras” (Bateson y Mead, 1942: 15).

materiales de producción. Es interesante destacar que, cuando los kuranko sí suministran una exégesis verbal, ésta tiende a centrarse en metáforas que aluden a actividades prácticas y corporales en el *habitus*. Así, se dice que la iniciación es un proceso de domesticar (emociones y cuerpos indisciplinados), de moldear (arcilla), de volver seco o fresco (como en el cocinar, el fumar y el curar), de arrancar (como con el grano o la fruta), de fortalecer (el corazón), endurecer o enderezar (el cuerpo), de adquirir “un nuevo sentido” (*hankili kura*).⁴⁹ Estas alusiones a la vida doméstica y agrícola no son meras figuras del discurso, ya que revelan conexiones reales entre la madurez personal y la habilidad de proveer alimento y dar apoyo a los demás. Los dominios corporales y morales se fusionan y, como dicen los kuranko, la madurez es una cuestión de sentido común (*communis sententia*), que se adquiere cuando los pensamientos internos concuerdan con las palabras habladas y las acciones externas.

¿Por qué la acción ritual debería otorgar tal primacía a las técnicas corporales? En primer lugar, los movimientos corporales pueden hacer más que lo que las palabras pueden decir. En este sentido, las técnicas del cuerpo pueden ser comparadas con técnicas musicales, dado que ambas nos transportan del mundo cotidiano de distinciones verbales y separaciones categóricas a un mundo donde los límites se desdibujan y la experiencia se transforma. La danza y la música nos mueven a participar en un mundo más allá de nuestros roles habituales y a reconocernos a nosotros mismos como miembros de una comunidad, de un cuerpo común. Esto no quiere decir que la música y las prácticas corporales no son nunca medios para realizar distinciones sociales;⁵⁰ sólo que, dentro del contexto de los ritos comunales, la música y los movimientos a menudo toman la forma de prácticas oposicionales que eclipsan el habla y nulifican las divisiones que dominan la vida cotidiana. Los kuranko dicen que la música y la danza son “dulces” que ponen en libertad e iluminan, en oposición al comportamiento normal que es contractual, vinculante y constreñido.⁵¹ De esta manera, el movimiento y la música promueven un sentido de levedad y apertura tanto en el cuerpo como en la mente, y hacen posible un entendimiento empático de los otros, una camaradería, que las formas verba-

49. La palabra kuranko para inteligencia, *hankillimaiye*, designa sentido común y *savoir faire*, un modo de ser formado, de tener habilidades sociales y prácticas. Como lo definió un informante: “La inteligencia es la manera en que haces las cosas”.

50. Como ha señalado John Blacking, la musicalidad y la producción musical en las sociedades europeas han llegado, cada vez más, a definir distinciones a nivel de la habilidad, el gusto y la clase, y a generar la ilusión de que la musicalidad no es una facultad universal. Comparando la situación europea con la africana, donde la musicalidad es una propiedad común y los músicos eligen formas musicales que permiten la participación, Blacking (1973-1974) se pregunta: “¿Debe la mayoría hacerse «no musical» [en las sociedades europeas], así los pocos que restan pueden llegar a ser más «musicales»?”.

51. Véase Jackson (1982) para una discusión detallada en el contexto de las narrativas folclóricas.

les y cognitivas generalmente inhiben.⁵² Pero tal reciprocidad de puntos de vista es a menudo experimentada corporalmente antes que aprehendida en la mente, como en el caso de las prácticas miméticas en las que uno literalmente adopta la posición o asume la vestimenta de otro. Merleau-Ponty (1962) lo señala de este modo:

La comunicación o comprensión de gestos llega a través de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos de los otros, de mis gestos e intenciones perceptibles en la conducta de otra gente. Es como si la intención de la otra persona habitara mi cuerpo y mi cuerpo habitara el suyo [...] Hay una confirmación mutua entre los otros y yo [...] El acto por el cual me presto al espectáculo debe ser reconocido como no reducible a nada. Lo ensamble en un tipo de ciego reconocimiento que precede al resultado del trabajo intelectual y la clarificación del significado. (185)

En la iniciación kuranko, las imitaciones de los hombres hechas por las mujeres promueven, presumiblemente, un sentido de lo que es ser un hombre. Pero, en la medida en que estas prácticas corporales no están precedidas por ninguna definición verbal de intención, son ambiguas. Las imitaciones están, por lo tanto, abiertas a la interpretación, y el significado que pueden asumir, sea para el intérprete o para el observador, es indeterminado. Esta indeterminación es de esencia y es perfectamente posible que las imitaciones sean experimentadas o vistas de manera diversa: como una manera de “tomar prestada” la virtud de los hombres, como una clase de burla de los hombres, una copia inepta que sólo contribuye a mostrar que las mujeres nunca podrían ocupar realmente sus roles, como una expropiación rebelde de los privilegios masculinos, o aun como un indicador de que los hombres están temporalmente “muertos”. Es esta ambigüedad, y el hecho de que las interpretaciones que surgen tienden a confundir las propiedades cotidianas de género y rol, lo que puede explicar el silencio de las mujeres kuranko sobre la cuestión del significado: las imitaciones significan todo y nada. De igual modo, el antropólogo que busca reducir la praxis corporal a los términos del discurso verbal corre el riesgo de falsificar ambos (Bourdieu, 1977: 120; 223 n. 40). El entendimiento práctico puede arreglárselas sin conceptos y, como señala Bourdieu (1977):

El lenguaje del cuerpo [...] es incomparablemente más ambiguo y sobredeterminado que los usos más sobredeterminados del lenguaje ordinario [...] Las palabras, no importa cuán cargadas estén con connotaciones, limitan el rango de elecciones y vuelven difíciles o imposibles –y en todo caso explícitas y por lo tanto “falseables”– las relaciones que el lenguaje del cuerpo sugiere. (120)

52. Comparto aquí la perspectiva de Blacking (1977) cuando escribe que su “preocupación para una antropología del cuerpo descansa en la convicción de que los sentimientos, particularmente la camaradería, expresados como movimientos de cuerpos en espacio y tiempo, y a menudo sin connotaciones verbales, son la base de la vida mental” (21, mi subrayado).

A causa de que las acciones hablan más alto y más ambiguamente que las palabras, son más propensas a conducirnos a verdades comunes; no a verdades semánticas, establecidas por otros en otros tiempos, sino a verdades experienciales, que parecen surgir desde el interior de nuestro propio ser cuando quebramos el *momentum* de la mente discursiva o colaboramos en alguna actividad colectiva en la que cada uno encuentra su propio significado pero aun así mantiene la impresión de tener una causa común y de llegar a un común acuerdo.

Encender un fuego

Mi principal discusión ha sido contra la excesiva abstracción en el análisis etnográfico. Intenté avanzar, contra las tendencias que explican el comportamiento humano en términos de modelos lingüísticos, patrones de organización social, instituciones o roles, estructuras de la mente o significado simbólico, una perspectiva fundada que comienza con interacciones y movimientos de gente en un entorno organizado y considera en detalle los patrones de la praxis corporal que allí surgen.

Mi énfasis en el carácter corporizado de la experiencia vivida en el *habitus* refleja además la convicción de que el análisis antropológico debe estar en consonancia con los entendimientos nativos que, en las sociedades preliterarias, están frecuentemente arraigados en prácticas (haceres) antes que detalladamente explicados en ideas (decires). Aun cuando tal consonancia es, para mí, una medida fundamental de la adecuación en la interpretación etnográfica, no considero que la interpretación consista, necesariamente, en encontrar *acuerdo* entre nuestras reacciones verbales a prácticas observadas y la exégesis que puede ser provista por los practicantes. En la medida en que la praxis corporal no pueda ser reducida a una semiótica, las prácticas corporales estarán siempre abiertas a la interpretación; no son, en sí mismas, interpretaciones de nada.

Si construimos un entendimiento antropológico principalmente como un juego de lenguaje en el que se asignan valores semióticos a prácticas corporales, entonces podemos estar seguros de que, en la medida en que la gente que estudiamos no considere sus prácticas más allá del vivir, entenderemos cualquier cosa de ellas dentro de los límites de la razón. Pero si entendemos que la comprensión antropológica es, primero y principal, un medio de adquirir habilidades sociales y prácticas sin ninguna asunción a priori acerca de su significado o función, entonces se sigue un tipo diferente de conocimiento. Esto implica decir que puede encontrarse un entendimiento empático evitando el solipsismo y el etnocentrismo que dominan muchos de los análisis simbólicos.

Deseo elaborar esto considerando la relación entre el conocimiento teórico y la práctica de campo. La primera vez que viví en una aldea kuranko solía encender mi propio fuego para hervir el agua que usaba para beber o bañarme. Consideraba que tal tarea mundana guardaba poca relación con mi

trabajo de investigación, y en mi manera de construir un fuego era descuidado y derrochaba leña. Era una tarea para ser hecha rápidamente, cosa de poder seguir con lo que consideraba que eran cosas más importantes. Los aldeanos se burlaban de mi manera de encender el fuego, pero ni me criticaban ni me censuraban, lo que era notable, dada la escasez de leña y el tiempo consumido en juntarla. Entonces un día, sin ninguna razón en particular, observé cómo las mujeres kuranko encendían un fuego y lo cuidaban, y comencé a imitar su técnica, que implicaba no usar nunca más de tres largos de madera partida, posar cuidadosamente cada pieza entre las piedras encendidas y empujarlas gentilmente hacia el fuego a medida que los extremos se consumían. Cuando me tomé la molestia de hacer un fuego de esta manera, me encontré de repente dándome cuenta de la inteligencia de la técnica, que maximiza la leña escasa (las mujeres tienen que partirla y acarrearla desde más de una milla y media de distancia), produce la cantidad exacta de calor requerido para cocinar y permite el control instantáneo de la llama. Esta “mimesis práctica” me permitió una comprensión de cómo las personas economizan tanto combustible como energía humana, me hizo ver el cercano parentesco entre la economía del esfuerzo y la gracia del movimiento, me hizo darme cuenta del sentido común que moldea hasta la más elemental tarea en una aldea kuranko.

Muchas de mis comprensiones más valiosas de la vida social kuranko se han derivado del cultivo comparativo y la imitación de habilidades prácticas: pasar la azada en una granja, bailar (como un solo cuerpo), encender adecuadamente una linterna de kerosén, tejer una esterilla, consultar a un adivinador (Jackson, 1978b). Para quebrar el hábito de usar un modelo de comunicación lineal a fin de entender la praxis corporal, es necesario adoptar la estrategia metodológica de tomar parte sin motivo ulterior y de ponerse uno —literalmente— en el lugar de otra persona: habitar su mundo. La participación se vuelve así un fin en sí misma,⁵³ más que un medio para reunir información observada de cerca que será sujeta a interpretación en algún otro lugar, luego del evento.

Georges Devereaux (1967) ha mostrado que la personalidad de uno colorea, inevitablemente, el carácter de las propias observaciones, y que el “camino fácil hacia una objetividad auténtica antes que a una ficticia” es, forzosamente, el camino de la subjetividad *moldeada* (xvi-xvii). Desde mi perspectiva, las determinaciones subjetivas son, en su carácter, tanto somáticas como psicológicas. Así, permanecer fuera de la acción, tomar un punto de vista y hacer interminables preguntas, como yo hice durante las iniciaciones femeninas, conduce sólo a un entendimiento espurio e *incrementa* el problema fenomenológico de cómo puedo yo conocer la experiencia del otro.⁵⁴ En comparación, participar

53. Alexander (1931) habla de un “medio por el cual” [*means-whereby*] para contrastar tales patrones de “uso” con la “obtención de fines” [*end-gaining*].

54. “El objetivismo construye el mundo social como un espectáculo presentado a un observador que toma un «punto de vista» sobre la acción, que se aleja para observarla y que, trans-

corporalmente en las tareas prácticas cotidianas fue una técnica creativa que a menudo me ayudó a captar el *sentido* de una actividad al usar mi cuerpo como lo hacían los otros. Esta técnica también me fue útil para quebrar mi hábito de buscar la verdad en el nivel de los conceptos incorpóreos y los dichos descontextualizados. Reconocer la in-corporalidad de nuestro ser-en-el-mundo es descubrir un terreno común donde el self y la otredad son uno; ya que, al usar el cuerpo de uno del mismo modo en que lo usan otros en el mismo entorno, uno se encuentra moldeado por un entendimiento que puede entonces ser interpretado según la costumbre o la inclinación de cada uno, pero que permanece aún arraigado en un campo de actividad práctica y que se halla, de este modo, en consonancia con la experiencia de aquellos entre los cuales uno ha vivido.

Mientras las palabras y los conceptos distinguen y dividen, lo corporal une y forma el terreno para un entendimiento empático, incluso universal. Debe ser por esto que el cuerpo toma a menudo el lugar del habla y eclipsa al pensamiento en los rituales, como sucede en la iniciación kuranko, cuyo objetivo es la creación de comunidad. La naturaleza práctica y corporizada del pensamiento kuranko debe entonces ser vista como una preferencia ética, no como una marca de primitivismo o de fracaso especulativo. Del mismo modo, la mimesis práctica puede mediar muchas comprensiones en el campo antropológico. Y, a causa de que el cuerpo de uno es “la aproximación más cercana al universo” que permanece más allá de la cognición y las palabras, es el cuerpo el que, en tantas tradiciones esotéricas, forma el puente hacia lo universal, el medio para la comunión de self y cosmos.

La manera en que aprender a encender un fuego me reveló un nuevo entendimiento sugiere que podemos reconocer una realidad que sea revelada a través de lo que hacemos; lo que es, a la vez, el asunto y la medida de lo que decimos y pensamos. Después de todo, como reza el adagio kuranko, “la palabra *fuego* no incendiará una casa”.

Nota

Me gustaría reconocer mi deuda para con el Humanities Research Centre de la Universidad Nacional Australiana, Canberra, donde disfruté de los beneficios de una beca de investigación en 1982. Quisiera asimismo hacer constar mi agradecimiento para con James Fox, Derek Freeman, Russell Keat, Adam Kendom y Richard Rorty por sus consejos en relación con ciertos detalles, y mi gratitud hacia Paul Connerton y Pauline Jackson, quienes leyeron un borrador temprano de este artículo y me hicieron comentarios y críticas invaluables.

firiendo al objeto los principios de su relación con el objeto, lo concibe como una totalidad pensada sólo para la cognición, en la que todas las interacciones se reducen a intercambios simbólicos” (Bourdieu, 1977: 96).

Modos somáticos de atención*

Thomas J. Csordas

El *embodiment*** como paradigma u orientación metodológica requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura; no como un objeto que es “bueno para pensar”, sino como un sujeto que es “necesario para ser”. Para argumentar por analogía, un paradigma fenomenológico del *embodiment* puede presentarse como un equivalente, y como un complemento, del paradigma semiótico de la cultura como texto. Así como Roland Barthes (1986: 37-38) utiliza la distinción entre obra y texto, puede hacerse una distinción entre cuerpo y *embodiment*. Para Barthes, la obra es un fragmento de una sustancia, un objeto material que ocupa un espacio en una librería o en un estante. El texto, por el contrario, es un campo metodológico indeterminado que existe solamente cuando es puesto al día en un discurso, y que es experimentado solamente como actividad y como producción. Paralelamente, el cuerpo es una entidad biológica, material, mientras que el *embodiment* puede entenderse como un campo metodológico indeterminado definido por experiencias perceptuales y por el modo de presencia y compromiso con el mundo. Aplicado a la antropología, el modelo del texto quiere decir que la cultura puede ser entendida, con el propósito de hacer un análisis interno y comparativo, con propiedades similares a las de los textos (Riceur, 1979). Por el contrario, el paradigma del *embodiment* no significa que las culturas tienen la misma estructura que la experiencia corporal, sino que la experiencia corporizada es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural.

* Publicado en *Cultural Anthropology*, vol. 8, N° 2, mayo de 1993, pp. 135-156. El texto original fue traducido por Sabrina Mora y revisado por Silvia Citro.

** El término *embodiment*, traducible como “corporización”, se mantendrá en inglés, destacado en cursiva (no está en cursiva en el texto original). El término *embodied* se traducirá como “corporizado/a”, y *disembodied* como “descorporizado/a”. Todos los otros términos que aparecen destacados en bastardilla o en negrita se encuentran así en el texto original. [N. de la T.]

Para comprender mejor los orígenes teóricos de esta problemática, es útil hacer una distinción entre lo que se ha llamado antropología del cuerpo y la porción de la fenomenología que se interesa específicamente por el *embodiment*. Aunque han aparecido regularmente vistazos sobre el cuerpo a lo largo de la historia de la etnografía (por ejemplo, Leenhardt, 1979 [1947]), la antropología del cuerpo fue inaugurada por Mary Douglas (1973), y elaborada por las colecciones hechas por Jonathan Bentall y Ted Polhemus (1975) y por John Blacking (1977). El trabajo histórico de Michel Foucault (1973, 1977) proporcionó un nuevo ímpetu, como se evidencia en los textos de Margaret Lock y Nancy Schepper-Hughes (1987), Emily Martin (1987), y, compartiendo la misma visión, el sociólogo Brian Turner (1984). El trabajo de Pierre Bourdieu (1977, 1984) produjo un traslado desde el enfoque temprano del cuerpo como fuente del simbolismo o como medio de expresión, a una toma de conciencia del cuerpo como *locus* de las prácticas sociales. Esto se evidencia fuertemente en el trabajo de Jean Comaroff (1985), que exhibe un movimiento teórico que va desde el cuerpo social de la representación hacia el cuerpo socialmente investido de la práctica, sin dejar de enfatizar en el enfoque tradicional sobre el simbolismo corporal.

Mientras tanto, ha aparecido una apertura hacia la fenomenología en la teoría antropológica, capaz de articular un concepto de experiencia en los bordes del paradigma monolítico textualista y representacional, dominado por Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida y Michel Foucault. El interés de Clifford Geertz (1973) por la cultura como texto se complementó con el interés de Alfred Schutz por la fenomenología, y con la distinción entre los conceptos de experiencia cercana y experiencia lejana. Finalmente se volvió legítimo para Unni Wikan (1991) hacer frente al problema de una antropología de la experiencia cercana, para Victor Turner y Edward Bruner (1986) adoptar una “antropología de la experiencia”, y para Joan y Arthur Kleinman (1991) anunciar una “etnografía de la experiencia”, aproximaciones que son más o menos explícitamente fenomenológicas. Entre tales aproximaciones, unos pocos académicos –influenciados especialmente por Maurice Merleau-Ponty (1962, 1964) y ocasionalmente por pensadores como Marcel, Scheler, Strauss y Schilder– han hecho resaltar una fenomenología del cuerpo que reconoce al *embodiment* como la condición existencial en la cual se asienta la cultura y el sujeto (Corin, 1990; Csordas, 1990; Devisch y Gailly, 1985; Frank, 1986; Jackson, 1989; Munn, 1986; Ots, 1991, e/p; Pandolfi, 1990). Todos ellos tienden a tomar el “cuerpo vivido” como un punto de partida metodológico, más que a considerarlo como un objeto de estudio.

Desde la segunda de esas dos perspectivas, el contraste entre el *embodiment* y la textualidad se vuelve visible a través de los diversos tópicos examinados por la antropología del cuerpo; por ejemplo, en la influyente síntesis de Lock y Schepper-Hughes (1987), que claramente se coloca en el terreno analítico reclamado por la antropología del cuerpo. Estas autoras retoman los “dos cuerpos” de Douglas (1973) y los convierten en tres: el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político. Entienden estos tres cuerpos como domi-

nios analíticos interrelacionados, mediados por la emoción. Poner el problema del cuerpo en términos de la relación entre *embodiment* y textualidad nos invita a revisar este campo, con un ojo en la correspondiente tensión metodológica entre las aproximaciones fenomenológicas y semióticas. Esta tensión metodológica atraviesa los tres cuerpos esbozados por Schepper-Hughes y Lock. Es decir, cada uno de ellos puede entenderse sea desde un punto de partida semiótico-textual del cuerpo como representación, o desde un punto de partida fenomenológico-corporizado del cuerpo como ser-en-el-mundo.

Sin embargo, la literatura antropológica e interdisciplinaria contemporánea permanece desbalanceada con respecto a esta cuestión. Es evidente un fuerte favoritismo por lo representacional, más notablemente en la preponderancia de las metáforas textuales foucaultianas, tales como aquella de que la realidad social está “inscripta en el cuerpo”, y aquella de que nuestros análisis son formas de “leer el cuerpo”. Incluso la formulación predominantemente fenomenológica de Jackson (1989) está permeada por la idea de cuerpo como una función del conocimiento y el pensamiento, dos términos con fuertes connotaciones representacionales. Aun así, Jackson (1989) fue quizá el primero en señalar las dificultades del representacionalismo en la antropología del cuerpo, argumentando que la “subjunción de lo corporal en lo semántico es empíricamente insostenible” (122). Yo apoyaría su crítica de que el significado no puede ser reducido al signo, estrategia que refuerza la preeminencia cartesiana de la mente sobre el cuerpo entendido como “inerte, pasivo y estático” (124). Esta crítica no debería ser construida como una negación del estudio de los signos con respecto al cuerpo, sino haciendo lugar para una apreciación complementaria del *embodiment* y el ser-en-el-mundo junto con la textualidad y la representación. Que estos enfoques son complementarios y no mutuamente excluyentes está demostrado por el reacercamiento entre semiótica y fenomenología en varios trabajos recientes sobre el cuerpo (Csordas, 1993a; Good, 1992; Hanks, 1990; Munn, 1986; Ots, 1991). No obstante, debido a que en la antropología la cuestión del *embodiment* aún no está lo suficientemente desarrollada como para complementar verdaderamente un enfoque de la textualidad ya maduro (Hanks, 1989), este artículo tiene el limitado objetivo de dar un paso medurado hacia la extensión del *embodiment* como campo metodológico.

La reconsideración de la obra de Merleau-Ponty (1962, 1964) y de Bourdieu (1977, 1984) sugiere poner en primer plano las nociones de percepción y de práctica. Brevemente, mientras que los estudios sobre la percepción en antropología y en psicología son, en efecto, estudios de las categorías perceptuales y de clasificaciones, Merleau-Ponty pone el foco en la constitución de los objetos perceptuales. Para él, la percepción comienza en el cuerpo y, a través del pensamiento reflexivo, termina en los objetos. En el nivel de la percepción, no hay una distinción sujeto-objeto —simplemente somos en el mundo—. Merleau-Ponty propuso que el análisis comience con el acto preobjetivo de percepción, más que con los objetos ya constituidos. Reconoció que la percepción está siempre imbricada con un mundo cultural, de modo que lo preobjetivo de ninguna

manera implica algo “pre-cultural”. Al mismo tiempo, se dio cuenta de que en su obra no se daban detalles sobre los pasos que hay entre la percepción y el análisis cultural e histórico explícito (Merleau-Ponty, 1964: 23).

Precisamente en este punto que Merleau-Ponty deja de lado es valioso reintroducir a Bourdieu (1977, 1984) con su énfasis en el cuerpo socialmente formado como el sustrato de la vida colectiva. El interés de Bourdieu por el cuerpo, resuelto en el dominio empírico de la *práctica*, es paralelo y compatible con el análisis de Merleau-Ponty centrado en el dominio de la *percepción*. Al conjugar la concepción de Bourdieu del *habitus* como una orquestación no autoconsciente de prácticas con la noción de lo “preobjetivo” de Merleau-Ponty, se sugiere que el *embodiment* no necesita restringirse a un microanálisis personal, comúnmente asociado con la fenomenología, sino que es relevante también para las colectividades sociales.

Al definir la dialéctica entre la conciencia perceptual y la práctica colectiva, se presenta un camino para realizar una elaboración del *embodiment* como campo metodológico (Csordas, 1990). En el interior de esta dialéctica nos movemos desde la comprensión de la percepción como un proceso corporal, hacia la noción de los modos somáticos de atención que pueden ser identificados en variadas prácticas culturales. Nuestra elaboración de este constructo proveerá las bases para la reflexión sobre la ambigüedad esencial de nuestros propios conceptos analíticos, así como sobre el estatus conceptual de la “indeterminación” en el paradigma del *embodiment* y en la etnografía contemporánea.

Una definición tentativa

Alfred Schutz (1970), el metodólogo más importante de la ciencia social fenomenológica, entendió que la atención reside en “la alerta completa y la claridad de percepción conectadas con volverse hacia un objeto de manera consciente, en combinación con posteriores consideraciones y anticipaciones sobre sus características y usos” (316).

Merleau-Ponty (1962) va aun más lejos, señalando que la atención en realidad trae el objeto a la existencia para la conciencia perceptiva:

Prestar atención no es simplemente esclarecer datos preexistentes, es provocar en ellos nuevas articulaciones tomándolos como *figuras*. Éstas son realizadas sólo como *horizontes*, constituyen en lo real nuevas regiones en el mundo total [...] Así, la atención no es ni una asociación de imágenes ni el retorno a sí mismo de un pensamiento que ya está en control de sus objetos; sino que es la constitución activa de un nuevo objeto que hace explícito y que articula lo que hasta ese entonces se presentaba como nada más que un horizonte indeterminado. (30)

¿Cuál es el rol de la atención en la constitución de la subjetividad y la intersubjetividad como fenómenos corporales? Si, como dice Schutz, la aten-

ción es un tornarse hacia un objeto de manera consciente, este “tornarse hacia” podría parecer implicar más compromiso corporal y multisensorial que lo que comúnmente permitimos en las definiciones psicológicas de atención. Si, como dice Merleau-Ponty, la atención constituye a los objetos a partir de un horizonte indeterminado, la experiencia de nuestros cuerpos y de los cuerpos de los otros tiene que residir en algún lugar a lo largo de ese horizonte. Sugiero que reside precisamente en ese punto existencialmente ambiguo donde se encuentran el acto de constitución y el objeto que es constituido —el “horizonte” fenomenológico en sí mismo—. Si esto es así, entonces los procesos en los cuales prestamos atención y objetivamos nuestros cuerpos deberían tener un interés particular. Éstos son los procesos a los que llamamos *modos somáticos de atención*. Los modos somáticos de atención son modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros.

Debido a que la atención implica tanto un compromiso sensorial como un objeto, debemos enfatizar que nuestra definición de trabajo se refiere tanto a prestar atención “con” como a prestar atención “a” el cuerpo. Sin duda *debe* ser ambas cosas. Prestar atención a una sensación corporal no es prestar atención al cuerpo como un objeto aislado, sino que es prestar atención a la situación del cuerpo en el mundo. La sensación se compromete con algo en el mundo porque el cuerpo está “siempre ya en el mundo”. La atención a una sensación corporal puede así volverse un modo de prestar atención al entorno intersubjetivo que da pie a esa sensación. Asimismo, uno presta atención *con* su propio cuerpo. Prestar atención con los propios ojos es realmente parte de este mismo fenómeno, pero conceptualizamos menos frecuentemente la atención visual como un “volverse hacia” que como una “mirada” descorporizada. Tendemos a pensar esto como una función cognitiva más que como un compromiso corporal. La noción de modo somático de atención amplía el campo en el cual podemos mirar los fenómenos de la percepción y la atención, y sugiere que prestar atención al propio cuerpo puede decirnos algo sobre el mundo y sobre los otros que nos rodean.

Debido a que no somos subjetividades aisladas atrapadas dentro de nuestros cuerpos sino que compartimos un entorno intersubjetivo con otros, debemos también especificar que un modo somático de atención significa no sólo atención a y con el propio cuerpo, sino que incluye la atención a los cuerpos de otros. Nos interesa la elaboración cultural del compromiso sensorial, no nuestro propio cuerpo como un fenómeno aislado. Por eso, debemos incluir, por ejemplo, la elaboración cultural de una sensibilidad erótica que acompaña la atención hacia lo atractivo y la elaboración de sensibilidades interactivas, morales y estéticas que rodean la atención hacia la “gordura”. Estos ejemplos de atención hacia *formas corporales* de otros también incluyen el prestar atención con el propio cuerpo —por supuesto, hay un elemento visceral en la atención erótica, y puede haber un componente visceral en el hecho de prestar atención a los aspectos de las formas corporales de otros—. Prestar atención a los *movimientos corporales* de otros es aun más tajante en casos como bailar, hacer el amor,

jugar deportes de equipo y en la inexplicable sensación de percibir una presencia por sobre el hombro. En todos estos casos, hay un modo somático de atención sobre la posición y al movimiento de los cuerpos de otros.

Es obvio que, aunque nuestros cuerpos están siempre presentes, no siempre prestamos atención a ellos o con ellos. Permítanme reiterar, sin embargo, que el concepto que estoy tratando de explicar incluye la atención culturalmente *elaborada, a y hacia* el cuerpo en la inmediatez de un entorno *inter-subjetivo*. Si bien indudablemente hay un componente cultural en cualquier acto de atención hacia el propio cuerpo o el cuerpo de otro, sería demasiado impreciso etiquetar cualquiera de estos actos como un ejemplo de modo somático de atención. Si te cortás un dedo rebanando pan, prestás atención a tu dedo de un modo que es más o menos culturalmente determinado (¿es espiritualmente peligroso?, ¿es vergonzante?, ¿debo ir a ver a un médico?). Cuando ves a alguien cuyo peso es de 275 libras [aproximadamente 124 kilos], tu reacción está también culturalmente determinada (esa persona se ve gorda, atractiva, fuerte, fea, amigable, cuidada). Definir los modos somáticos de atención en términos tan generales probablemente sólo servirá para organizar una variedad de literaturas existentes en una categoría abarcativa. Sospecho que, por ejemplo, podríamos identificar modos somáticos de atención definidos de esa manera tan vaga, en asociación con una amplia variedad de prácticas culturales y de fenómenos. Mauss (1950) señaló que existe lo que nosotros estamos denominando un modo somático de atención asociado con la adquisición de cualquier técnica corporal, pero que este modo de atención se hunde en el horizonte una vez que la técnica es dominada. El ensayo imaginario de los movimientos corporales por parte de los atletas es un tipo altamente elaborado de modo somático de atención, dado que se trata de la sensibilidad intensificada del tono muscular y el deseo de moverse asociados con la conciencia de la salud y con el ejercicio habitual. Las sensaciones de contingencia somática y de trascendencia vinculadas con la meditación y con los estados místicos podrían también estar dentro de este rango. Claramente hay modos somáticos de atención a procesos corporales básicos, tales como el embarazo y la menopausia, en diferentes culturas. Del lado de las patologías, la hipervigilancia relacionada con la hipocondría y con el desorden de somatización, y los diversos grados de vanidad o de tolerancia por la automodificación asociados con la anorexia y la bulimia podrían definirse como formas particulares de modos somáticos de atención.

Es evidente que algunos de estos ejemplos sugieren una elaboración cultural más o menos espontánea, mientras que otros sugieren modos que se cultivan conscientemente (Shapiro, 1985). Algunos ponen el énfasis en prestar atención al cuerpo, y otros con el cuerpo; hay quienes ponen el énfasis en prestar atención al cuerpo propio, algunos a los cuerpos de otros, y algunos a la atención de otros sobre nuestros cuerpos. El punto que quiero marcar es que los modos en que prestamos atención a y con nuestros cuerpos, e incluso la posibilidad de prestar atención, no son ni arbitrarios ni biológicamente determinados, sino que están culturalmente constituidos. El estudio clásico

de Leenhardt (1979 [1947]) sobre los canacos de Nueva Caledonia describió no sólo una manera de conceptualizar el cuerpo radicalmente distinta de la nuestra, sino que describió la exclusión del cuerpo *per se* como objeto para la conciencia, hasta que los misioneros introdujeron en ellos la idea del cuerpo objetivado de la cultura cristiana. Esto sugiere que ni el prestar atención al cuerpo ni el prestar atención con el cuerpo pueden darse por sentados, sino que deben ser formulados como formas culturalmente constituidas de modos somáticos de atención. Explicaré esta noción con ejemplos provenientes del registro etnográfico en el siguiente apartado.

Atención somática y fenómenos de revelación

El modo somático de atención que delinearé en esta sección es el de los sanadores que aprenden sobre los problemas y los estados emocionales de sus clientes a través de experiencias corporales que creen que son paralelas a las del afectado. Describiré el fenómeno tanto para el caso de los sanadores católicos carismáticos, que son predominantemente angloamericanos de clase media, como para el caso de los mediums espiritistas puertorriqueños.

La Renovación Católica Carismática es un movimiento religioso en el interior de la Iglesia Católica Romana. El catolicismo carismático ha elaborado la fe pentecostal con curaciones dentro de un sistema que distingue entre fuentes de aflicción físicas, emocionales, demoníacas y ancestrales, y que se dirige a cada una con técnicas rituales específicas (Csordas, 1983, 1988). Se desarrollan variadas experiencias somáticas en las prácticas rituales de curación, pero me enfocaré en dos tipos de experiencia informadas por los sanadores durante su interacción con los suplicantes. Una de ellas se llama “unción” y la otra, “palabra de conocimiento”.

Aunque el acto físico de ungir parte del cuerpo, tradicionalmente la frente o las manos, con aceite sagrado es una forma de bendición común entre los carismáticos comprometidos con la práctica de la sanación, hay un uso diferente del término que es interesante en el presente contexto. Un sanador que habla de una “unción” de Dios se refiere a una experiencia somática que tiene lugar para indicar la activación general del poder divino o la sanación específica de un individuo. Una antropología convencional de la sanación ritual simplemente diría que el sanador entra en trance, asumiendo que el trance es una variable unitaria o algún tipo de caja negra que forma parte de la ecuación ritual, y tal vez asumiendo que las manifestaciones somáticas son epifenómenos del trance. Este análisis no iría más allá de los relatos de los informantes diciendo que estos epifenómenos “funcionan” como confirmaciones del poder divino y de la curación. Dentro del paradigma del *embodiment*, por el contrario, nos interesamos en una fenomenología que llevará tanto a conclusiones sobre las pautas culturales de la experiencia corporal, como a conclusiones sobre la constitución intersubjetiva de significaciones a través de la experiencia.

La unción es descrita por algunos sanadores como un sentimiento general de pesadez o como un sentimiento de liviandad que llega casi hasta el punto de la levitación. El sanador puede experimentar hormigueos, calor o una descarga de “poder” similar a una corriente eléctrica, a menudo en las manos, pero a veces en otras partes del cuerpo. Las manos de algunos sanadores tiemblan visiblemente: yo he sentido esa vibración cuando un sanador puso su mano en mi hombro. Entre los mismos sanadores, sin embargo, la “autenticidad” de esta vibración visible como manifestación del poder divino es a veces cuestionada, en el sentido de que la unción puede ser fingida o exagerada. En un servicio grande de sanación grupal, cuando los sanadores se mueven de individuo a individuo, poniendo sus manos en cada uno, la fuerza de la unción puede variar con cada suplicante. Un sanador describió un complemento emocional de la unción como un sentimiento de empatía, simpatía y compasión. Si este sentimiento estuviera ausente, cuando el sanador llega a una persona particular en la línea de oración, puede ser que pase de largo a esa persona, asumiendo que Dios no planea curarla en ese momento.

El segundo fenómeno católico carismático en este modo somático de atención es la “palabra de conocimiento”. Esto se entiende como un “regalo espiritual” de Dios en virtud del cual los sanadores llegan a conocer cosas sobre los suplicantes a través de la inspiración directa, sin que se las cuente la persona afligida o alguien más. La palabra de conocimiento es a veces experimentada como un “sentido” indeterminado de que algo es como es, pero muy asiduamente ocurre en modalidades sensoriales específicas. El sanador tal vez vea una parte del cuerpo afligida en el “ojo de la mente”, o escuche el nombre de una parte del cuerpo o de una enfermedad con “el corazón”. Una sanadora diferenció claramente que, cuando el problema es interno, habitualmente “ve” el órgano, o el cáncer, apareciendo como una masa negra; pero cuando el problema es externo, a menudo “escucha” la palabra que nombra la enfermedad o la parte del cuerpo, por ejemplo, brazos o piernas.

Un sanador informó que un chasquido en su oído significa que a alguien en la asamblea se le está curando el oído, y que un intenso dolor en su corazón indica una curación de corazón. Otro habló de calor en su codo en una ocasión, interpretando esto como un signo de curación de una herida o de artritis. Algunos sanadores dijeron ser capaces de detectar el dolor de cabeza o de espalda en los suplicantes a través de experimentar dolores similares durante el proceso de sanación.

El mareo o la agitación confusa pueden indicar la actividad de espíritus malignos y un estornudo inesperado o un bostezo, que un espíritu está saliendo del suplicante a través del sanador. Una sanadora habló de una experiencia de “reserva de dolor” en personas llenas de resentimiento o que han estado previamente involucradas en actividades ocultas. El dolor entraría por su brazo cuando posa sus manos en la persona. Se le haría necesario sacar su brazo y “sacudir” el dolor; mientras tanto el suplicante no sentiría nada. Con una mano en el pecho de la o el suplicante y la otra en su espalda, la sanadora afirma sentir lo que está ocurriendo en el interior de la persona.

Por ejemplo, puede decir si la persona está controlada por Satanás y recibe una sensación inespecífica cuando la persona es liberada. El hedor del azufre quemándose o de algo putrefacto también indica la presencia de espíritus malignos, mientras que el aroma de flores indica la presencia de Dios o de la Virgen María.

El informe fenomenológico más detallado fue proporcionado por un sanador que distinguió tres componentes de la palabra de conocimiento. En primer lugar, estaba la sensación de certeza de que él diría lo que estaba realmente sucediendo. En segundo lugar, las series de palabras que podían llegar a él en una secuencia abreviada, como “corazón... de una señora de n años de edad... sentada en el último banco...”. Él podía decir estas palabras a la congregación, del mismo modo en que se podrían leer desde un apuntador, sólo que él las escuchaba más que leerlas. Finalmente, al mismo tiempo podía sentir un dedo presionando suavemente sobre la parte de su cuerpo correspondiente a la parte afectada de la persona que estaba siendo sanada.

Ahora me moveré hacia lo que tomaré como un modo somático de atención esencialmente igual en una tradición de sanación diferentes, el *spiritismo** puertorriqueño (Harwood, 1977). Dos diferencias culturales principales distinguen los modos somáticos de atención del *spiritismo* y de la sanación carismática. Primero, mientras para los católicos carismáticos las unciones son experiencias directas del poder divino y las palabras de conocimiento son experiencias directas del sufrimiento del suplicante dadas por la fuerza de la divinidad; para los *spiritistas*, las experiencias de ese tipo provienen del trabajo de espíritus que entran o poseen al sanador. Éstos son tanto buenos espíritus guías, llamados *guías*, o malos espíritus que causan sufrimiento, llamados *causas*. Los espíritus dominan el proceso de sanación, en el que son esenciales no sólo para el diagnóstico sino también para el tratamiento y, por ende, las experiencias somáticas a las que se acude se destacan aun más que en el caso de los católicos carismáticos. Espíritus específicos pueden tener voces, olores o formas de impacto en el cuerpo del sanador que son distintos y reconocibles. De cualquier forma, los espíritus en sí mismos son más comúnmente vistos y oídos entre los spiritistas que entre los carismáticos, y los sanadores spiritistas pueden distinguir entre *guías* buenos y *causas* malos.

La segunda diferencia cultural importante se da con respecto a las concepciones del cuerpo, que van mucho más allá de la sanación ritual. La habilidad para ver espíritus desde la parte de atrás de los ojos (*ojo oculto*) puede estar asociada con la preponderancia interpersonal de los ojos, y con la mirada que también se encuentra en el mal de ojo (*ojo malo*). La experiencia de la entrada de un espíritu a través del estómago puede estar asociada con el énfasis cultural en ese órgano, no sólo como asiento de la emoción sino también como un órgano expresivo con su propia boca (*boca del estómago*). La experiencia de espíritus como *fluidos* que cruzan el cuerpo puede estar asociada con una con-

* Aquí y en las siguientes ocasiones en que aparecen términos en bastardilla, se encuentran en bastardilla y en español en el original. [N. de la T.]

cepción humoral sobre cómo el cuerpo trabaja. A pesar de que no descartaré la presencia de estas experiencias en los carismáticos anglosajones, es dudoso que puedan ser cultivadas dentro de su modo somático de atención.

A pesar de estas diferencias, las experiencias relatadas por los dos tipos de sanadores son notablemente similares, aunque las categorías *espiritistas* que describen esta experiencia hacen referencia más explícitamente a modalidades sensoriales distintivas que las unciones y palabras de conocimiento carismáticas. Basándome en escritos de, y discusiones con, investigadores destacados sobre *espiritismo* (Koss, Harwood y Garrison), el fenómeno parece caer dentro de cuatro categorías: ver a los espíritus (*videncias*), escuchar lo que dicen los espíritus (*audiciones*), sentir inmediatamente lo que pasa en la mente del cliente (*inspiraciones*), y sentir el dolor y el sufrimiento que causan los espíritus en el cliente (*plasmaciones*).

La mayor parte de las diferencias reside en las experiencias visuales, ya que los carismáticos habitualmente ven situaciones o imágenes de los problemas, más que problemas objetivados como espíritus. Tal vez sean más similares las experiencias propioceptivas, o *plasmaciones*. Koss (1988) cita el uso del verbo *plasmar* para referirse al modo como los mediums moldean o forman el dolor o el sufrimiento emocional de los clientes en el interior de sus propios cuerpos. Harwood (comunicación personal) agrega que las *plasmaciones* son transmitidas a través del *plasma*, que en la doctrina espiritista es una sustancia espiritual que une a las personas con los espíritus y con los otros.

De acuerdo con Harwood, las *plasmaciones* experimentadas por los sanadores pueden incluir dolor, hormigueo, vibración, o una sensación de euforia si se encuentran poseídos por un espíritu *guía*. Si bien Garrison (comunicación personal) no reconoce el término *plasmaciones*, sí advierte la existencia de *sensaciones* que pueden incluir dolores de cabeza, o de estómago, o tensión, adquiridas del cliente. Koss (1988, 1992) presenta el inventario más elaborado, incluyendo la sensación del pasaje de corriente eléctrica, el ritmo cardíaco acelerado, el dolor y otros síntomas que se sienten en el lugar del cuerpo que corresponda, el aire frío que sopla por toda la piel comenzando por la cabeza, los temblores, la energía que entra por el estómago y sale por la cabeza o se mueve como una serpiente por el cuerpo, *fluidos* en forma de energía sexual, sonidos zumbantes, levedad corporal, pensamiento rápido, sensaciones de satisfacción y relajación en presencia de un buen espíritu, sensación de nervios, fatiga o miedo en presencia de un mal espíritu. Nuevamente, las principales diferencias parecen estar asociadas con el rol de los espíritus y con experiencias auditivas, olfativas o propioceptivas particulares, asociadas con *guías* particulares. La elaboración de la interacción con espíritus negativos aumenta el repertorio de experiencias negativas y de compulsiones a hablar o escuchar involuntariamente del *espiritista*. Entre los católicos carismáticos, los espíritus malignos son usualmente "obligados" ritualmente a evitar su manifestación en forma de alaridos, retorcimientos, vómitos, o desafiando los procedimientos. La aquiescencia de los espíritus a estas prácticas de protección sin duda se debe en parte a un *habitus* de clase

(Bourdieu, 1977) que fomenta el comportamiento moderado entre los carismáticos de clase media. Los pentecostales protestantes, con frecuencia procedentes de la clase trabajadora, tienden a requerir algunas manifestaciones más somáticas como signo de la salida de un demonio de su hospedante. Además, en el sistema carismático los espíritus malignos se manifiestan solamente en el afligido, no a través del sanador.

Fenómenos relacionados con la sanación no religiosa

El modo somático de atención, tanto en el sistema *espiritista* como en el católico carismático, se articula desde la perspectiva nativa en términos de revelación religiosa. Ahora examinaré brevemente fenómenos relacionados en dos sistemas de sanación que carecen de ese carácter religioso manifiesto. Valentine Daniel (1984) describe el diagnóstico que se saca de las pulsaciones por parte de practicantes de la medicina siddha en el sur de Asia, como un proceso de tres etapas que culmina con el médico haciendo que su pulso se haga “confluyente y concordante” con el de sus pacientes. Esta etapa final lleva el nombre de *cama nilai*, el estado de equiparación. Sólo después de haber experimentado las pulsaciones compartidas del *cama nilai*, el médico siddha verdaderamente conoce la dolencia humoral del paciente. En esta instancia, la espontaneidad inspirada por la divinidad es reemplazada por una habilidad cultivada para diagnosticar; pero el modo somático de atención sigue caracterizado en referencia al sufrimiento de otra persona.

La interpretación que Daniel hace del diagnóstico por el pulso en la medicina siddha también hace surgir una cuestión metodológica, y requiere que volvamos por un momento al dominio del análisis semiótico. Adoptando las categorías de la semiótica de Charles Sanders Peirce, Daniel describe la relación inicial entre las pasivas puntas de los dedos del médico y el pulso del paciente como indicial —en ese contacto, cada uno indicializa* al otro como normal o anormal—. También, el pulso anormal del paciente es índice de desequilibrio humoral, mientras que el pulso normal del médico es índice de un equilibrio humoral saludable. Dado que el propio pulso del médico aflora y se vuelve confluyente con el del paciente, la “distancia indicial” entre los signos disminuye, hasta que la relación entre los dos pulsos se transforma en una relación icónica y los dos signos se vuelven uno. De acuerdo con Daniel (1984), “en este momento de perfecta iconicidad, el médico puede decirse que ha experimentado en algún sentido el sufrimiento y el desequilibrio humoral del paciente” (120).

El análisis semiótico es valioso al permitir que Daniel compare al siddha y otros sistemas de sanación tradicionales similares con la biomedicina occidental, en términos del poder relativo de la indicialidad o de la iconicidad ins-

* El término original en inglés es *index*. [N. de la T.]

titucionalizada dentro de cada uno (Kirmayer, 1992; Ots, 1991). Desde la perspectiva del *embodiment*, sin embargo, la noción de distancia indicial es demasiado abstracta; el análisis semiótico permite sólo la conclusión de que el sufrimiento es compartido “en algún sentido”. Daniel se encuentra forzado a usar un neologismo para expresar su comprensión de que, en tanto el proceso de tomar el pulso neutraliza la división entre el paciente y el médico, la objetividad es reemplazada por una “consubjetividad”. La problemática del *embodiment* entraría precisamente en este punto, con una descripción fenomenológica de la “consubjetividad” en tanto característica de un modo somático de atención particular.

Un último ejemplo de este modo somático de atención surge de la psicoterapia contemporánea. Las experiencias clínicas que habitualmente se relatan incluyen un ligero movimiento en el pene del terapeuta durante el encuentro con una “mujer histérica”, o una tendencia a bostezar cuando se enfrenta a un paciente obsesivo. Tales fenómenos ocurren espontáneamente en la psicoterapia, como en los entornos religiosos ya descritos, pero el modo de atención hacia ellos no es sistemáticamente elaborado como indicativo de algo importante sobre el paciente o sobre la condición que está siendo tratada. Sólo ciertas escuelas, como la experiencial, la transpersonal y la psicología analítica, parecen comprender y reconocer más explícitamente estos fenómenos. Andrew Samuels (1985) da varios ejemplos de contratransferencia como una “expresión física, real, material y sensual en el analista de algo que está en la psiquis del paciente” (52). Incluye *respuestas corporales y comportamentales*, como usar la misma ropa que el paciente, chocar contra un poste, sensación en el plexo solar, dolor en una parte específica del cuerpo; *respuestas afectivas*, como enojo, impaciencia, poder, impotencia, y *respuestas fantasiosas*, como pensamientos ilusorios repentinos, imágenes mentales o distorsiones sensoriales. Lo más importante que argumenta es que tales experiencias son comunicaciones que parten de los pacientes, contra las teorías tradicionales de la contratransferencia que impugnan esas experiencias como reacciones patológicas del terapeuta.

Este nuevo ejemplo hace surgir otra cuestión metodológica, que es la de la relación sujeto-objeto, en tanto se conecta con los marcos interpretativos a los que traemos los objetos de nuestro análisis. Aquí no me estoy refiriendo a nuestro análisis “objetivo” de fenómenos subjetivos, como son los modos somáticos de atención, sino al modo en que nuestra propia subjetividad interpretativa constituye u objetiviza los fenómenos de interés. Para la discusión actual, el trabajo sobre la contratransferencia que se da en la psicología analítica puede parecer que ofrece un marco interpretativo válido. Sin embargo, ¿cómo puede ser así, cuando la psicología analítica es ella misma la fuente de las clases de datos que queremos analizar, encabezados por el modo somático de atención? ¿Debemos ubicar las palabras de conocimiento, las *plasmaciones*, el *cama nilai* y la contratransferencia corporizada en una base de igualdad como fenómenos a ser interpretados, o podemos justificar el hecho de usar el último de estos términos como marco para interpretar los tres primeros?

La naturaleza de este problema se encuentra ilustrada por el siguiente extracto proveniente de mi trabajo de campo. El escenario era una sesión de sanación católica carismática conducida por una sanadora que también era una psicoterapeuta formada y que hacía un uso particular de las técnicas de “trabajo corporal”. En esta sesión le pidió a su paciente, un hombre de treinta y siete años, que realizara las posturas de una técnica conocida como “fundamentación”^{*} y que relatara qué había sentido en su cuerpo. En el contexto de la atención terapéutica sobre el tema de la sobredisciplina y la excesiva necesidad de control, no fue sorprendente que el paciente observara que sus puños se encontraban apretados y sus rodillas, trabadas. Sin embargo, a la sola mención de las rodillas trabadas, mis propias piernas cruzadas saltaron como si hubieran sido golpeadas por el martillo de un médico en un examen de reflejos.

Dado que mi propio modo somático de atención se encontraba dentro de las motivaciones de la etnografía, no vacilé en usar mi propia experiencia como una ocasión para la recolección de datos. Más tarde le pregunté a la sanadora sobre cómo ella daría cuenta del tirón de mi rodilla y si sería posible para un no creyente experimentar la palabra de conocimiento inspirada por la divinidad. Respondió que la experiencia podría no ser definitivamente interpretada, pero que podría ser una de tres cosas: una respuesta somática causada por Dios, una consecuencia de que yo compartiera algunas de las cuestiones de personalidad del cliente o un resultado natural del apego profundo a la experiencia de otro. Esta “interpretación nativa” incluye nociones de agencia divina, contratransferencia y comprensión psicósomática de la empatía. En esta yuxtaposición posmoderna de posibilidades interpretativas, se posa un desafío de reflexividad para el observador participante y, de esta manera, se argumenta que el dominio de las posibilidades interpretativas presenta una continuidad entre aquellas del observador y las del observado.

Podría argumentarse que, si bien una categoría como contratransferencia puede no ser muy exacta, puede resultar más valiosa para un análisis comparativo de tales fenómenos, y que la comparación en sí misma es la fuente de validez. No obstante, este ejemplo nos recuerda que las categorías analíticas objetivas se vuelven objetivas por medio de un movimiento reflexivo en el interior del proceso de análisis. Yo diría que es la perspectiva del *embodiment* la que facilita esta aproximación. Si se puede arribar a la misma aproximación por medio de otros enfoques, podría por lo menos decir que el *embodiment* ofrece un modo de entender esto en mayor profundidad. En cualquier caso, es necesario elaborar la conclusión de que el intento de definir un modo somático de atención descentra el análisis, dado que no se privilegia ninguna categoría y dado que todas las categorías se encuentran en un *fluir* entre la subjetividad y la objetividad.

^{*} El término original es *grounding*. En el caso de esta técnica, podría traducirse también como “asentamiento del cuerpo”. [N. de la T.]

El fluir de las categorías analíticas

Todos los ejemplos a los que hemos recurrido para ilustrar la noción de modos somáticos de atención han sido sacados del dominio de la sanación. Si tales modos de atención son fenómenos generales de la conciencia humana, deberíamos esperar que puedan ser identificados también en otros dominios. Por ejemplo, Becker (*e/p*) ha observado que en la cultura Fiji el cuerpo no es una función del “yo” individual como en Euroamérica, sino de la comunidad. La mirada, el control y los comentarios sobre la forma corporal incluyen los cambios que comienzan cuando una mujer queda embarazada. Los habitantes de Fiji consideran esencial que las mujeres hagan que su embarazo sea conocido públicamente, para prevenir que el poder del secreto resulte en que los barcos vuelquen, en que la comida sea contaminada y en que se arruinen los esfuerzos del grupo. Los embarazos que no son revelados pueden manifestarse en las experiencias corporales de otros: enfermedad o pérdida de peso provocada por comida cocinada por la embarazada, pérdida de cabello causada por recortarlo, que se seque la leche de una madre lactante debido a un ojeado. Estos fenómenos fueron completamente desarrollados como un modo somático de atención por una mujer que experimentaba una picazón en su pecho cada vez que algún integrante de su familia se embarazaba. Con frecuencia, tal evidencia llevaba al jefe de la unidad doméstica a convocar a todas las mujeres jóvenes de la familia y a fomentar que una de ellas revelara su embarazo antes de que algo desafortunado ocurriera.

Una aproximación a los fenómenos culturales a través del *embodiment* debería también hacer posible la reinterpretación de datos que ya han sido analizados desde otros puntos de partida (Csordas, 1990). Por lo tanto, deberíamos no sólo ser capaces de descubrir modos somáticos de atención no documentados, como en el caso de Fiji, sino también ser capaces de reconocerlos justo en nuestras narices etnográficas en situaciones bien documentadas. Propuse (basado en observaciones hechas mientras mi esposa y yo estábamos esperando el nacimiento de nuestros gemelos) que podría hacerse tal representación de la *couvade*. El meollo del fenómeno es que un padre que espera un hijo experimenta sensaciones corporales que se ajustan a las de su pareja embarazada. La *couvade* ha sido entendida en una de dos formas en la literatura. Por un lado, se la piensa como una costumbre bastante extraña en la cual el hombre “simula” o “imita” el trabajo de parto (Broude, 1988; Dawson, 1929; Munroe *et al.*, 1973). Por el otro, se la considera un fenómeno médico o un “síndrome” (Enoch y Trethewam, 1991; Klein, 1991; Schodt, 1989). Así, la *couvade* es exotizada como una farsa primitiva o patologizada como una sobreidentificación psicósomática. Repensada como un modo somático de atención, aparece en cambio como un fenómeno de intersubjetividad corporizada que es elaborada performativamente en ciertas sociedades, no siendo ni negada ni temida como anormal en los otros.

En espera de descripciones empíricas adicionales de modos somáticos de atención, provisoriamente podemos volvernos hacia las implicaciones del

concepto para el paradigma del *embodiment*. Al perfilar la fenomenología de los modos somáticos de atención en los sistemas de sanación *espiritista* y católico carismático, me abstuve rigurosamente de invocar cualquier categoría que no sea la de “experiencia” y moldeé la descripción estrictamente en términos de modalidades sensoriales. Luego mostré que estos modos de atención no pueden ser subsumidos completamente bajo la categoría de experiencia religiosa y esto, al interferir en categorías más convencionales como la de contratransferencia, representa un desafío para la reflexividad. El punto que quiero establecer ahora es acerca de la pobreza de nuestras categorías antropológicas para ir más lejos en la comprensión de qué es prestar atención con el propio cuerpo en un modo como el que se ha descrito. Operamos con las categorías de cognición y de afecto, ninguna de las cuales por separado puede hacer justicia a estos fenómenos y entre las que existe un abismo analítico casi infranqueable. Las categorías de trance y de estados alterados de la conciencia quedan como cajas negras virtuales, y la sugerencia de un colega de hablar de “engaños propioceptivos” no es de ninguna ayuda. Sugerir que son formas de “conocimiento corporizado” es algo provocativo, pero no necesariamente captura la naturaleza intersubjetiva de los fenómenos que hemos descrito. En su temprano trabajo programático, Blacking (1977: 10) se refirió a la existencia de “estados somáticos compartidos” como la base de una clase de “empatía corporal”, pero no ofreció ningún ejemplo específico de algo similar a lo que ya hemos descrito.

Aquí quisiera ir más lejos y discutir brevemente estos fenómenos bajo cuatro categorías adicionales, aunque sea sólo para enfatizar que seguimos estando mal equipados para interpretarlos. Estas categorías son las de intuición, imaginación, percepción y sensación. En este apartado restrinjo la discusión a los fenómenos de revelación carismáticos y *espiritistas* que describimos antes.

En primer lugar, considero las unciones, las palabras de conocimiento, las *videncias* y las *plasmaciones* como tipos de intuición. La médica Rita Charon (1985) resalta su práctica de escribir ficción para clarificar sus sentimientos cuando está confundida o angustiada por un paciente. Comienza con hechos conocidos, reuniendo acontecimientos, quejas y acciones del paciente, mientras hace de ella misma un actor en la historia desde el punto de vista del paciente. Ella “no se sorprende cuando detalles que imagina sobre el paciente resultan ser verdad. Hay, después de todo, un profundo manantial de conocimiento sobre nuestros pacientes sobre el que apenas se interviene en nuestro trabajo consciente” (5). Creo que no es difícil concebir la intuición como conocimiento corporizado. Entonces, ¿por qué no concebir los fenómenos de revelación como intuición sensorial? Los sanadores así como los médicos no sólo comparten con sus pacientes un conjunto altamente organizado de disposiciones corporales que han sido sintetizadas por Bourdieu (1977) con el término *habitus*, sino que también adquieren un conocimiento empírico acumulativo del alcance del sufrimiento humano a medida que expanden su experiencia.

Una vez más, permítasenos tratar de entender los fenómenos de revelación como formas de imaginación. En la academia actual, la imaginación es discutida casi exclusivamente en términos de imaginería visual, que es fácilmente pensada como una imaginería “mental”. El concepto de imaginería mental está tan arraigado que la expresión “imaginería física” suena casi como un oxímoron. Aun si permitimos que las otras modalidades sensoriales tengan el mismo estatus analítico que lo visual, un concepto expandido de imaginería sensorial posibilitaría evitar la dicotomía arbitraria que nos tienta a analizar las palabras de conocimiento carismáticas de acuerdo con las categorías diferenciadas de imágenes mentales y de sensaciones físicas, y a separar analíticamente las *videncias* de las *plasmaciones* espiritistas. De ese modo, estaríamos dando un paso metodológico que nos alejaría de una concepción empírica de la imaginación como representación abstracta, llevándonos hacia una concepción fenomenológica de la imaginación como rasgo de la síntesis corporal, a la cual Merleau-Ponty (1962) describió como una característica de la conciencia humana que se proyecta hacia el interior de un mundo cultural.

Una vez más, ¿y si tomamos en serio la afirmación nativa de que estos fenómenos son formas de percepción, si no de lo divino, al menos de algo más que podamos aceptar como concreto? Ésta es una propuesta estimulante, que amerita evocar el intento de Nathan Schwartz-Salant (1987) por integrar el pensamiento alquímico dentro de la teoría psicoterapéutica. Él sugiere concebir que existe un campo interactivo entre dos personas que es “capaz de manifestar energía con su propia dinámica y fenomenología”. Este campo “entre” es palpable solamente en determinados niveles de percepción en los cuales la imaginación misma puede “volverse un órgano que percibe procesos inconscientes” (139). Samuels (1985), cuyo trabajo ha sido discutido antes, proporciona una formulación relacionada, que, como la de Schwartz-Salant, deriva de la psicología analítica. Él elaboró el concepto de *mundus imaginis* de Henry Corbin, o mundo imaginario, un orden distinto de la realidad que existe tanto entre dos personas durante el análisis terapéutico, como entre impresiones sensoriales y la cognición o la espiritualidad. Aunque la concepción de imaginación como un órgano sensorial tiene su atractivo, crea problemas metodológicos que son comunes a cualquier otro modelo que intenta definir “niveles” de percepción o de conciencia. Junto con esto, no trata el problema de que no tenemos modos independientes de “percibir” procesos inconscientes ni de verificar qué está siendo percibido en los fenómenos de revelación.

La de sensación es otra categoría que podemos seleccionar para aplicar a estos fenómenos. De cualquier modo, la sensación es inherentemente empirista y hace necesaria una concepción de los significados culturales entendidos como significados referenciales que se imponen en un sustrato sensorial. Las preguntas que se vuelven más relevantes son si el calor experimentado por el sanador es realmente el mismo que nosotros sentimos cuando nos ruborizamos; si el hormigueo es realmente el mismo que el hormigueo de antici-

pación que sentimos en otras situaciones altamente significativas; si el “fondo de dolor” en el brazo de la sanadora, cuando posa su mano en el hombro de la persona, es realmente la misma sensación que tenemos cuando se nos “duerme” el brazo luego de mantenerlo demasiado tiempo en una posición incómoda. Sería interesante determinar todo esto, pero no estaríamos dentro de los objetivos de la fenomenología cultural. Al reducir el significado a la sensación o a una función biológica, este enfoque conlleva una reconstitución del significado que esquiva la síntesis corporal de la experiencia sensorial y la síntesis cultural de la experiencia sagrada.

La indeterminación de nuestras categorías analíticas queda revelada cuando nos encontramos con fenómenos que son tan esencialmente ambiguos como los modos somáticos de atención. Esta indeterminación, después de todo, es un elemento esencial de nuestra existencia. Merleau-Ponty (1964: 15-16) se opuso a concebir la percepción como el acto intelectual de asir estímulos externos producidos por objetos preexistentes. En lugar de esto, argumentó que la síntesis perceptual del objeto es realizada por el sujeto, esto es, por el cuerpo como campo de percepción y de práctica. En efecto, el análisis existencial de Merleau-Ponty hace colapsar la dualidad sujeto-objeto, para colocar más precisamente la cuestión de cómo la atención y otros procesos reflexivos del intelecto constituyen a los objetos culturales.

Al aceptar esta iniciativa, encontramos que la ambigüedad entre el sujeto y el objeto puede extenderse a nuestras distinciones entre mente y cuerpo, y entre yo y otro. Con respecto a la primera de estas distinciones, si comenzamos por el mundo vivido de los fenómenos perceptuales, nuestros cuerpos no son objetos para nosotros. Más bien lo contrario, son partes integrales del sujeto que percibe. En el nivel de la percepción no es legítimo distinguir mente y cuerpo, dado que el cuerpo es en sí mismo el “poder general de habitar todos los ambientes que contiene el mundo” (Merleau-Ponty, 1962: 311). Si comenzamos por la realidad perceptual, sin embargo, se vuelve relevante preguntar cómo nuestros cuerpos pueden objetivarse a través de procesos de reflexión. De igual modo, en el mundo vivido no percibimos a los otros como objetos. Otra persona es pensada como otro “yo mismo”, con lo que la fuerza a dejar de ser simplemente un fenómeno en mi campo perceptivo, se apropia de mis fenómenos y les confiere la dimensión de ser intersubjetivos, ofreciendo así “la tarea de una verdadera comunicación” (Merleau-Ponty, 1964: 18). Así como esto es verdad para el cuerpo, otras personas pueden volverse objetos para nosotros sólo secundariamente, como resultado de la reflexión.

El análisis de la palabra de conocimiento, las *plasmaciones*, el *cama nilai* y la contratransferencia corporizada debe comenzar por la realidad corporizada. Originados en experiencias primordiales caracterizadas por la ausencia de dualidad entre mente y cuerpo, entre yo y otro, estos fenómenos son objetivados en la práctica reflexiva, por medio de un modo somático de atención particular. Lejos de proporcionar una descripción causal de estos fenómenos, nuestro análisis ha mostrado incluso la dificultad de encontrar categorías descriptivas adecuadas. Lo que queda revelado por el retorno a los fenómenos —y la consecuente

necesidad de colapsar las dualidades de mente y cuerpo, de yo y otro— es, por el contrario, un principio de indeterminación fundamental, que introduce un profundo desafío metodológico en el ideal científico. El “volverse hacia” que constituye al objeto de atención no puede ser *determinado* ni en términos de sujeto ni de objeto, sino que sólo es *real* en términos de intersubjetividad.

¿Cuál es el uso de la indeterminación?

Irónicamente, la aproximación a través del *embodiment* que nos ha permitido elaborar los modos somáticos de atención como un constructo con algún valor empírico demostrable, también ha revelado la noción bastante escurridiza de indeterminación esencial de la existencia. Esto sin duda se vincula con el descubrimiento de la indeterminación existencial y metodológica en escritos etnográficos recientes (Favret-Saada, 1980; Jackson, 1989; Pandolfi, 1991; Stoller, 1989). Inevitablemente, tal vez, cuando intentamos darle una formulación teórica a la indeterminación, volvemos a caer fácilmente en el lenguaje de la textualidad o del *embodiment*, de la representación o del ser-en-el-mundo. En el contexto actual, sólo puedo señalar este problema resumiendo brevemente el principio de indeterminación como ha sido formulado por Merleau-Ponty para la percepción y por Bourdieu para la práctica. Así volvemos a la noción de indeterminación, no para delimitarla como un concepto que pueda ser *aplicado* en nuestro análisis, sino para darle algunos fundamentos teóricos a fin de aceptarlo como una *condición* existencial inevitable de nuestro análisis.

Merleau-Ponty (1962), habiendo demostrado que todas las funciones humanas (por ejemplo, la sexualidad, la motricidad, la inteligencia) están unificadas en una única síntesis corporal, argumenta que la existencia está indeterminada “al menos por ser el proceso mismo por el cual lo que hasta el momento no tenía ningún significado adquiere significación, por lo cual lo que tenía simplemente una [por ejemplo] significación sexual asume una significación más general, el azar es transformado en la razón; al menos por ser el acto de aceptar una situación de hecho. Le daremos el nombre de «trascendencia» a este acto en el cual la existencia comienza, para ella misma, y transforma esa situación. Precisamente por ser trascendencia, la existencia nunca sobrepasa completamente a nada, porque en tal caso la tensión que le es esencial [entre mundo objetivo y significado existencial] desaparecería. Nunca se abandona a sí misma. Lo que es, nunca permanece externo o accidental con respecto a ella, dado que siempre está comenzando y siempre está siendo integrada dentro de ella” (169).

La trascendencia que describe Merleau-Ponty por lo tanto no es mística, sino que está basada en el mundo, y como tal la indeterminación existencial se vuelve la base de una libertad humana inalienable.

Para Bourdieu (1977), la síntesis de los dominios de las prácticas en un *habitus* unitario está igualmente basada en la indeterminación, pero esta

variante de la indeterminación no conduce a la trascendencia. En lugar de una indeterminación existencial, la de Bourdieu es una indeterminación lógica, la cual “nunca se limita a sí misma explícita o sistemáticamente a ninguno de los términos que conecta, sino que toma cada uno, cada vez, como un todo, explotando al máximo el hecho de que dos «datos» no son nunca completamente iguales en todos los aspectos pero que siempre son iguales en algún aspecto. [La práctica ritual funciona] llevando un mismo símbolo dentro de diferentes relaciones y a través de diferentes aspectos, o llevando diferentes aspectos del mismo referente dentro de la misma relación de oposición” (111-112).

La indeterminación lógica es la base para la transposición de distintos esquemas dentro de diferentes dominios prácticos, cosa que es ejemplificada en su etnografía con la aplicación de los kabyle de la oposición masculino/femenino a la oposición afuera-adentro de la casa y, de nuevo, a la oposición entre diferentes áreas *en el interior* de la casa. También es la base para la polisemia y la ambigüedad compendiada por el cucharón kabyle para cocinar, que es a veces masculino, a veces femenino.

En suma, Merleau-Ponty (1962) ve en la indeterminación de la percepción una trascendencia que no sobrepasa su situación corporizada, pero que siempre “afirma más cosas de las que comprende: cuando digo que veo el cenicero allá, supongo que está completa una experiencia que podría seguir desplegándose hasta el infinito, y comprometo todo un futuro perceptivo” (361). Bourdieu (1977) ve en la indeterminación de la práctica, ya que ninguna persona tiene dominio consciente del *modus operandi* que integra los esquemas simbólicos y las prácticas, que el despliegue de sus trabajos y acciones “siempre excede sus intenciones conscientes” (79). Sería conveniente que pudiéramos poner estas dos visiones de la indeterminación como perfectamente complementarias. Así, podríamos decir que la acción humana es trascendente al ocuparse de situaciones y al dotarlas de significados, que son de final abierto e inagotables y que nunca exceden a aquellas situaciones, y que las situaciones no pueden ser sobrepasadas porque están estructuradas de acuerdo con un sistema de disposiciones duraderas que regula las prácticas ajustándolas a otras prácticas, y por lo tanto creando la condición de posibilidad para que la acción tenga un final abierto. Sin embargo, hay diferencias conceptuales importantes entre los dos teóricos que ponen en duda esta interpretación.

Del lado de Bourdieu, el *locus* de estas diferencias es su rechazo a los conceptos de experiencia vivida, de intencionalidad y de la distinción entre conciencia en sí y para sí. Este rechazo requiere que Bourdieu (1977) asiente las condiciones de inteligibilidad de la vida social enteramente en la *homogeneización* del *habitus* en el interior de grupos o clases (80), y que explique la variación individual en términos de *homología* entre individuos, tal que los sistemas de disposiciones individuales son variantes estructurales del *habitus* del grupo, o desviaciones con relación a un estilo (86). Merleau-Ponty, por su lado, insiste en la necesidad a priori de la *intersubjetividad*, destacando que toda toma de posición por parte de un actor presupone su ser situado en un mundo intersubjetivo y que la misma ciencia se mantiene

por esta lógica básica. Esta intersubjetividad no es una interpenetración de intencionalidades, sino que es un entretreído de pautas familiares de comportamiento:

Percibo a otro como un fragmento de comportamiento, por ejemplo, percibo el dolor o el enojo de otro en su conducta, en su cara o sus manos, sin recurrir a ninguna experiencia "interior" de sufrimiento o de enojo, y debido a que el dolor y el enojo son variaciones de la pertenencia al mundo, sin división entre el cuerpo y la conciencia, e igualmente aplicable a la conducta de otro, visible en su cuerpo fenomenológico, así como lo es en mi propia conducta tal como se presenta para mí. (Merleau-Ponty, 1962: 356)

Este análisis encuentra eco en Jackson (1989):

Reconocer la corporalidad de nuestro ser-en-el-mundo es descubrir un terreno común donde yo y otro somos uno, por lo cual al usar el propio cuerpo del mismo modo que otros en el mismo entorno uno se encuentra a sí mismo impregnado por una comprensión que puede luego ser interpretada de acuerdo con la propia costumbre o inclinación, y que así permanece asentada en un campo de actividad práctica y por eso se mantiene en consonancia con la experiencia de aquellos entre los cuales uno ha vivido. (135)

Debido a que el cuerpo y la conciencia son uno, la intersubjetividad es también una copresencia; la emoción de otro es inmediata porque es comprendida preobjetivamente y, más aún, es familiar cuando compartimos el mismo *habitus*.

Al fin, el principio de indeterminación lógica de Bourdieu se vuelve la condición para la improvisación regulada, mientras que el principio de indeterminación existencial de Merleau-Ponty se vuelve condición para la trascendencia en la vida social. Cada uno de los principios tiene su debilidad, que está basada en la preferencia implícita por la textualidad o por el *embodiment*, por la representación o por el ser en el mundo. Terminaremos nuestra discusión con un resumen de estas cuestiones.

Para Merleau-Ponty, los actos auténticos de expresión "para sí mismos" constituyen un mundo y son trascendentes pero, una vez que el mundo lingüístico y cultural ya está constituido, la reiteración de esos actos ya no es trascendente, ni se proyectan a sí mismos hacia el mundo y más parecen ser "en sí mismos". Según Merleau-Ponty, este problema subsiste principalmente en el dominio del discurso, cuando la *palabra hablante* queda sedimentada como la *palabra hablada*. Aquí, el análisis de Bourdieu acerca de los universos de la práctica que existen junto a los universos discursivos proporciona una corrección, forzándonos a generalizar esta sedimentación del lenguaje al resto del *habitus* y a reconocer que el problema de Merleau-Ponty es endémico a su concepción de existencia. El problema, inevitable por la (inderrumbada o inderrumbable) dualidad del "en sí" (ser) y el "para sí" (existencia), está en tener

que distinguir la expresión genuina y trascendente de la reiteración. Esto lleva directamente al dilema de tener que especificar las condiciones bajo las cuales las personas pueden volverse objetos para otros y para sí mismas, y las condiciones bajo las cuales ciertas clases socioeconómicas pueden volverse objetos para otras clases y para sí mismas, en oposición a ser sujetos de su propia acción. *Si bien la existencia no es un texto, es esencialmente textualizable.*

Bourdieu (1977), rechazando la distinción entre “en sí” y “para sí”, puede evitar este problema definiendo el resultado de la indeterminación como una improvisación regulada, de final abierto aunque circunscripta por las disposiciones del *habitus*. Sin embargo, en relación con esto se enfrenta con un problema diferente: explicar el cambio, la creatividad, la innovación, la transgresión y la violación. Afirma que “en tanto sistema adquirido de esquemas generadores objetivamente ajustados a las condiciones particulares en las cuales ha sido constituido, el *habitus* engendra todos los sentimientos, todas las percepciones y todas las acciones coherentes con esas condiciones, y no otras” (95). Esto es difícil de imaginar, afirma, si uno permanece encerrado en las dicotomías del determinismo y la libertad, del condicionamiento y la creatividad. No obstante, éstas son dualidades que quizá él hace colapsar demasiado rápidamente, a menos que la “libertad condicionada y condicional” de la “capacidad interminable de generar productos” (95) del *habitus* incluya la capacidad para su propia transformación. De lo contrario, el principio de indeterminación se convierte en un disfraz para la falta de especificidad analítica, y el *habitus* pierde su valor como concepto analítico. *Aunque el habitus carga con algo del esquematismo de un texto fijado, puede ser trascendido en la existencia corporizada.*

Conclusión

Acercarse a los fenómenos culturales desde el punto de vista del *embodiment* nos ha permitido definir el concepto de modos somáticos de atención que, a la vez, nos ha llevado al principio de indeterminación, que mina las dualidades entre sujeto y objeto, entre mente y cuerpo, entre yo y otro. En nuestra comparación entre Merleau-Ponty y Bourdieu, hemos visto que las relaciones entre el *embodiment* y la textualidad, y entre la representación y el ser-en-el-mundo, son asimismo indeterminadas. Estas relaciones de indeterminación constituyen el sustrato existencial cambiante en el cual la etnografía contemporánea sugiere que debemos situar cada vez más los fenómenos culturales. Nuestros intentos analíticos por objetivar son análogos al gesto definitorio del adivino Senoufo cuando golpea su muslo (Zempleni, 1988) para confirmar lo que declama. Este acto no es tanto una invocación de lo sagrado, como una declaración corporizada, desafiando el dicho de que uno nunca pasa dos veces por el mismo río, que uno le ha arrebatado un resultado definitivo al indeterminado fluir de la vida y que, una vez y para siempre, “así son las cosas”.

Es este mismo principio de indeterminación, inherente a la vida social, el que sale a la luz en el movimiento consciente del posmodernismo en el arte, y en la disociación inconsciente de los signos y los referentes, los símbolos y los dominios, en la cultura contemporánea. La indeterminación fundamental de la existencia es sentida como desaparecida por aquellos antropólogos atraídos por el desplazamiento metodológico posmoderno desde los modelos a las composiciones, desde los símbolos clave a los géneros difusos. Su proyecto ha tenido comienzo en el paradigma semiótico de la textualidad, pero también puede hacerse una contribución sustancial por medio de la elaboración de un paradigma fenomenológico del *embodiment*. Más aún, si la indeterminación es fundamental para la existencia, sólo una elaboración cuidadosa de sus rasgos definitorios, como la trascendencia de Merleau-Ponty y la improvisación de Bourdieu, posibilitará que se convierta en una forma de conocer nuestra condición existencial sin volverse una excusa para la imprecisión analítica.

Agradecimientos

Fragmentos de este artículo fueron presentados en 1988 en el simposio “Más allá de la semántica y la racionalidad”, organizado por Gilles Bibeau y por Ellen Corin en el XII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas en Zagreb. Una versión fue presentada en la sección “Conocimiento corporizado”, organizada por Deborah Gordon y por Jean Lave en 1988 en la Reunión Anual de la American Anthropological Association en Phoenix. Desde ese momento, estoy agradecido a Janis Jenkins por desarrollar una discusión académica que me desafió a perfeccionar mis argumentaciones. Gracias también a los dos evaluadores anónimos de *Cultural Anthropology*. El trabajo de campo entre los católicos carismáticos fue financiado por el Instituto Nacional de Salud Mental con la subvención R01 MH40473.

Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo

Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación*

Michael Lambek

La tradicional antítesis entre cuerpo y alma no es un vano concepto mitológico sin fundamento en la realidad.

Émile Durkheim, El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales

No he elucidado que el alma y el cuerpo sean idénticos, no he elucidado que el alma sea una cosa y el cuerpo otra.

Buda, Majjhima-Nikaya Sutta

Con cierta ansiedad comencé la larga conversación sobre la mente y el cuerpo, una conversación que ha incluido muchas más posiciones fuertes y sutiles de las que posiblemente puedo abarcar. Este artículo no supone una intervención en argumentos filosóficos sino, más bien un ejercicio antropológico de limpieza de terreno; no tengo pretensiones de resolver debates filosóficos entre monismo y dualismo. Tomo esos debates como constitutivos de nuestra tradición filosófica en lugar de asumir que una posición debe ser fundacional y las otras, erróneas. Resulta de igual interés comenzar con los problemas filosóficos –no soluciones– de nuestra tradición y luego ampliar los

* Este texto fue publicado originalmente con el título "Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation", en el libro de Michael Lambek y Andrew Strahern (eds.), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press, 1998, pp. 103-126. La traducción es de Cecilia Zola y Darío Soich. Los capítulos de otros autores que se mencionan a lo largo del texto pertenecen al mismo libro.

horizontes de esos debates para incluir, en un sentido gadameriano, las conversaciones filosóficas, explícitas o implícitas, de otras sociedades. Mi sospecha es que las experiencias monistas y dualistas son inherentes a la condición humana y, de ahí, que mente/cuerpo y quizá también monismo/dualismo sean oposiciones que, como naturaleza/cultura y masculino/femenino, todas las culturas, y en consecuencia todos los antropólogos, deben enfrentar. En suma, mi posición es muy parecida a la del famoso sabio quien sostenía que hay dos clases de pensadores en el mundo: aquellos que dividen el mundo en dos y aquellos que no lo hacen. Plantear la paradoja es, quizá, ya haber tomado partido. Menos condescendentemente, la posición podría haber sido descripta como *repicar y andar en procesión*.*

Puesto que las reflexiones que siguen son de inspiración etnográfica, puede ayudar proveer cierta información básica. Gran parte de mi trabajo de campo se ha interesado en la posesión espiritual como la encontré entre los hablantes malagasy de la isla de Mayotte en el canal de Mozambique bajo el dominio francés, y entre los sakalava del noroeste de Madagascar. La posesión espiritual tiene que ver con relaciones estrechas que, desde el punto de vista malagasy, los espíritus particulares entablan con específicos anfitriones humanos. En algunos momentos, mientras el anfitrión está en estado de disociación, el espíritu habla y actúa a través del cuerpo del anfitrión, apoderándose de él temporalmente, en un modo que un espíritu médium, buscando la forma de hacerme entender, describió como un *coup d'état*. Pero entre esos momentos de posesión manifiesta, una relación de largo alcance entre espíritu y anfitrión continúa siendo reconocida y está marcada por ciertos elementos tales como la atribución de sueños particulares o enfermedades al espíritu y, por ciertas acciones, notablemente relacionadas a tabúes específicos de parte del anfitrión. Continuas obligaciones sociales son reconocidas entre el anfitrión y el espíritu y con otras partes.

La posesión espiritual está diseminada no sólo en gran parte de África sino en todo el mundo, aunque los malagasy están quizá en el extremo de un continuo que enfatiza la diferenciación entre anfitrión y espíritu en tanto voces y personas discretas, alternativas. La posesión espiritual es un fenómeno complejo, integralmente relacionado con muchos aspectos de la sociedad y la cultura en Mayotte y Madagascar, y es de gran interés para los mismos habitantes locales. Gran energía intelectual, creativa y emocional es invertida y generada por ella. Pero la posesión espiritual también es, pienso, intrínsecamente interesante, da lugar a cuestiones provocativas para todos nosotros como seres humanos, cuestiones relativas a las fuentes de la agencia humana o la relación entre acción y pasión, o autonomía y conexión en la personalidad. Una de las cuestiones a las que inevitablemente alude tiene que ver con la relación entre mente y cuerpo.

** La expresión original es *having my cake and eating too*, que podría traducirse como “tener el pastel y comerlo también”. En tanto no poseemos una expresión similar en español, decidimos traducirla con un dicho popular español que también refiere a la imposibilidad de satisfacer intenciones o deseos contradictorios: *no se puede repicar y andar en procesión*. [N. de los T.]

En este capítulo exploro las direcciones en las que me ha guiado mi pensamiento sobre la mente y el cuerpo a través de la posesión espiritual. Intento clarificar las bases sobre las que se apoyan las referencias acerca de la mente y el cuerpo en la literatura antropológica. Con esto estoy respondiendo a una tendencia general de la antropología contemporánea y, en cierto punto, desplazándome contra ella, aunque espero que la dirección de mis argumentos también revele alguna de las clases de conexiones que se pueden establecer entre la antropología y la filosofía. Para expresarlo más específicamente: cómo la antropología puede continuar acercando la diferencia cultural a la atención filosófica sin caer en un simple relativismo.

El cuerpo es actualmente un tópico de gran interés. Pero sólo es antropológicamente relevante en sus relaciones con otras categorías significativas: cuerpo y persona, cuerpo y *self*, cuerpo y mente, cuerpo y memoria (y así sucesivamente). Cualquier cosa menor es simple biología. Primero, la cuestión son las relaciones a través de las cuales el cuerpo ayuda a constituir, expresar y fundamentar ciertas cosas como la experiencia, la significación, la razón, la identidad, el valor, la vitalidad, la continuidad, la transformación, la relación, la agencia y la intencionalidad; y segundo, cómo esas relaciones están configuradas en el pensamiento local (incluyendo, naturalmente, el nuestro propio).

A veces tendemos a sugerir que el dualismo mente/cuerpo es particularmente occidental y que podemos volvernos hacia otras culturas para solucionar nuestro "problema mente-cuerpo". Mi punto de vista es que las distinciones cuerpo/mente o cuerpo/persona están difundidas y probablemente sean universales, aunque obviamente no necesitan tomar la misma forma, dividir el terreno de la misma manera o alcanzar las mismas proporciones o significación que la versión cartesiana. Mi argumento es que el dualismo mente/cuerpo es, al mismo tiempo y en todo lugar, trascendido en la práctica pero, aun así, está presente de una u otra forma en el pensamiento.

En otras palabras, debemos atender al cuerpo y la mente en el cuerpo (*embodiment*) y también al cuerpo y la mente en la mente (imaginación). Observo al pasar que esta distinción tal vez sea una manera de caracterizar el cambio de énfasis entre los fenomenólogos como Thomas Csordas (1990) o Michael Jackson (1989), quienes están interesados en cuerpos con intencionalidad, y los cognitivistas como George Lakoff y Mark Johnson (1980), quienes se interesan por las mentes corporizadas.

Como sea que estas proposiciones —que el dualismo mente/cuerpo está al mismo tiempo en todos lados superado en la práctica y, sin embargo, presente de una u otra forma en el pensamiento— prueben ser verdaderas o no, creo que proporcionan un espacio interesante de trabajo comparativo. Nos alertan sobre el hecho de que en los cotejos interculturales no deberíamos comparar prácticas corporizadas de una sociedad con conceptos o teorías de otra, sino prácticas con prácticas y pensamiento con pensamiento o, moviéndonos hacia un nivel mayor de abstracción, su adecuada y mutua constitución histórica y sus interrelaciones dentro de las sociedades en cuestión. Es más, en tanto que los contrastes mente/cuerpo que encontramos en diferentes sociedades no cuadran directamente unos dentro de otros, sólo provo-

cando problemas de traducción, esas discrepancias deberían ellas mismas abrir nuevas vías de investigación.

De manera más general, mi discusión habla acerca del hecho de que la filosofía proporciona interesantes preguntas para la investigación antropológica. Y si la antropología puede intervenir en el debate filosófico, seguramente será beneficioso también. Esas intervenciones fueron materia corriente para escritores como Émile Durkheim o Claude Lévi-Strauss. Es sumamente importante hoy en día que contribuyamos a la tarea de ampliar los horizontes de la filosofía académica, proveyendo diverso material cultural para pensar sobre y con ella. Al mismo tiempo, la filosofía puede ayudar a reducir la ingenuidad antropológica, además de refinar y expandir las preguntas que le hacemos a nuestro material. Juntos debemos ser capaces de movernos más allá tanto del particularismo etnográfico como de la filosofía académica etnocéntricamente embebida en conceptos occidentales. A pesar de la larga existencia de las filosofías asiáticas y de la emergencia reciente de una vigorosa filosofía profesional africana (por ejemplo, Kwame, 1995), las preguntas —¿puede existir una filosofía transcultural o pluralista? (para no hablar de una global) y, de ser así, ¿cómo sería?— han empezado a emerger trabajosamente.

Cuerpo y mente en la mente

En un artículo reciente sobre el tabú como práctica cultural (Lambek, 1992) intenté demostrar una dialéctica de corporización* y objetivación en la cual el cuerpo sirve para sustanciar y legitimar ciertos ideales culturales, identidades y relaciones. Me enorgullecí en mostrar cómo los tabúes, identificables por medio de reglas objetivadas y también de prácticas corporizadas, ambas explícitas —como evitar ciertas comidas o compromisos sexuales— así como también reacciones viscerales a su violación —náuseas, sarpullidos, etc.—, trascienden la oposición cuerpo/mente. Siendo que en ese momento había completado el artículo, me encontraba desconcertado al comprender que de hecho mi análisis había procedido en términos de una discusión de similares oposiciones duales predominantes entre los hablantes kibushi, el dialecto malagasy empleado en el norte de Mayotte. De este modo, aunque la posesión espiritual en Mayotte, como también en gran parte de África y partes de Asia y Oceanía, es un fenómeno cultural altamente corporizado, está igualmente basado en una distinción conceptual —tanto más radical que aquella— entre cuerpos y mentes individuales. Para decirlo de forma sencilla (y más simplemente expresado), la posesión está constituida por la ocupación de un cuerpo (*nenin*) por más de una persona (*ulu*) o mente (*rohu*, *fanahy*).

* En este texto, traducimos el término *embodiment* como corporización. [N. del T.]

Así descubrí que mientras intentaba desplegar vehículos teóricos que trascendieran el dualismo occidental, en realidad estaba usando las categorías dualistas del pueblo que estaba estudiando. Que este dualismo esté presente en el área semántica de mente/cuerpo, incluso si los términos *kibushy* no corresponden exactamente con los occidentales, y de hecho difieren de ellos de maneras interesantes (Lambek, 1992), sugiere que el dualismo o la posibilidad de múltiples categorizaciones deben ser comunes o incluso necesarios para aprehender esta área de la experiencia humana. En otras palabras, mientras “mente” y “cuerpo” pueden no ser categorías universales, es evidente que la gente parece necesitar de más de un término para hablar de los dominios cubiertos por su/s referente/s. No estoy haciendo la fuerte afirmación cognitivista de que las inferencias que la gente hace para distinguir qué pertenece a la mente y qué pertenece al cuerpo serán las mismas en todos lados; la investigación sobre esta cuestión está en curso (Bloch, comunicación personal). Estoy diciendo que lo que nosotros llamamos el “problema mente/cuerpo” (en su nivel más general, se pueda o no realizar una distinción válida entre cuerpo y mente)¹ podría ser sólo una particular expresión histórica de lo que son los interrogantes existenciales universales enraizados en la capacidad humana para la autorreflexión. Vuelvo a enfatizar que la cuestión de la comparación intercultural no intenta buscar soluciones a un “problema mente/cuerpo” reificado, sino que intenta contextualizar un componente del pensamiento occidental y su constitución *como* un problema. Enfáticamente, la suposición no es que otros hayan “resuelto” el problema.²

El cuerpo es bueno para pensar a partir de él, como sabemos a través de innumerables estudios sobre el dualismo simbólico o la obra de Mary Douglas (1966) sobre los límites y las transgresiones. Efectivamente, los registros corporales han sido largamente prevalentes en la cultura europea occidental para representar distinciones sociales (Stallybrass y White, 1986). Lakoff y Johnson (1980) van más lejos: es necesario pensar a partir del cuerpo. Ellos parecen sugerir que el cuerpo (a través de su imagen-esquema) sustenta toda metáfora y que la metáfora, recíprocamente, subyace en muchos de nuestros conceptos básicos (Johnson, 1987). Por ejemplo, para hablar moralmente de una persona como honesta o de un argumento inteligente como agudo, hacemos uso de metáforas frecuentes –tan frecuentes que pasan largamente desapercibidas– que se sirven de aspectos sensoriales o propioceptivos de nuestra condición corporizada. Pero los estudios sobre la

1. La descripción es de Jerome Schaffer (1967), quien proveyó una perspectiva general del pensamiento filosófico occidental muy útil sobre el tema.

2. También tenemos que permitir múltiples formulaciones dentro de cualquier sociedad y los efectos de su institucionalización en dominios como la medicina. De igual modo, debemos distinguir los efectos, en última instancia, entre las formulaciones de la gente cuando piensan más reflexivamente y cuando están simplemente tratando de que algo se lleve a cabo. El debate entre Kwame Gyekye (1995) y Kwame Appiah (1992) sobre la presencia del dualismo entre los akan es aquí relevante (Kwame, 1995).

metáfora o el simbolismo corporal raramente se trasladan más allá de lo corporal para examinar la manera en que el contraste entre el cuerpo y algo “distinto” de él (sea definido como “alma”, “espíritu” o “mente”) es expresado. Sugiero que alguna clase de dicotomía mente/cuerpo marca y, en efecto, ayuda a constituir esas oposiciones tan dominantes como animación e inercia, elección y necesidad, “conciencia” e “inconciencia, e incluso, trascendental y mundano (cf. Bloch 1992), así como a proveer un idioma con el cual tratar cuestiones de responsabilidad/reciprocidad. Por supuesto, las maneras particulares en que tal dicotomía es expresada, las clases de relaciones postuladas entre mente y cuerpo, los sitios donde las fronteras son trazadas, incluso qué términos aparecerán del lado de las analogías planteadas antes, variarán de lugar en lugar y a través del tiempo. Esto es así sólo por el hecho de que no hay una forma final única o exclusiva, comprehensiva y parsimoniosa de comprender la situación humana para los humanos.

“Mente” y “cuerpo” hablan de tensiones fundamentales de la experiencia humana: conexión entre y separación de otros, la frontera entre lo subjetivo y lo objetivo, la relación entre los conceptos y los objetos o entre razón y sensación, las experiencias de lo voluntario y lo involuntario, la moralidad y el deseo, el ser y el devenir, lo activo y lo pasivo, lo masculino y lo femenino, lo efímero y lo permanente, cultura y naturaleza, vida y muerte. Expresadas como “mente” y “cuerpo”, las oposiciones y preocupaciones recién enumeradas puede parecer específicas de la metafísica occidental. Sin embargo, hay conjuntos equivalentes de términos como los kibushy *rohu* y *nenin* que refieren a oposiciones aproximadamente similares, aunque no necesariamente todas ellas al mismo tiempo, característicos del pensamiento de otras tradiciones (Gyekye, 1995). Estos términos y oposiciones no serán idénticos entre sí, así como el dualismo mente/cuerpo de Platón no es idéntico al de Descartes. En Mayotte, como elaboré en otro artículo, el cuerpo sustancializa distinciones y relaciones socialmente significativas, por ejemplo entre parientes, manifiestas en el mantenimiento de tabúes específicos o en los efectos de ignorarlos, sirviendo de tal modo como un medio privilegiado para articular la personalidad. Las preferencias individuales que son socialmente insignificantes, o incluso antisociales, son atribuidas a la mente. Esto contrasta con la imagen occidental, tal como la describió Durkheim (1965 [1915]), en la cual “la pasión individualiza, incluso esclaviza. Nuestras sensaciones son esencialmente individuales; con todo, somos más personificados cuanto más liberados estamos de nuestros sentidos y capacitados para pensar y actuar con conceptos” (307-308). Durkheim asocia lo universal con la razón y lo individual con el cuerpo, mientras que la ideología que escuché expresada en Mayotte decía algo diferente (Lambek, 1992: 258; Parry, 1989).

No intento sugerir que la costumbre mayotte sea completamente consistente. Aunque la distinción cuerpo/mente es evidente en la posesión espiritual, el hecho de que dos personas sean pensadas como compartiendo el mismo cuerpo complejiza la manera en la cual el cuerpo personaliza. Así, el reparto de atributos particulares como la habilidad para la danza, o las sensaciones

como el hambre, el dolor, el cansancio o la embriaguez de una u otra persona, no es un proceso enteramente sencillo, del mismo modo que para nosotros no es completamente claro que atribuyamos esos rasgos, u otros tales como las emociones, al cuerpo o a la mente.

Si bien en cada caso, Mayotte y Occidente, las distinciones establecidas como premisas entre cuerpo y mente son más bien relativas antes que absolutas, la falta de identidad entre los modelos culturales genera problemas de traducción. Hay dos cosas sobre este problema que quizá se vean contradictorias pero de hecho, como argumentaré, no lo son. El primer punto es que el problema de la traducción no es radical; es posible ver que los herederos de la tradición occidental y los hablantes malagasy están abordando clases similares de problemas o discusiones; incluso cuando sus medios de expresión no sean idénticos; ellos pueden ser situados dentro del mismo horizonte. El segundo punto es que los problemas de traducción pueden ser intrínsecos al contenido tratado; esto quiere decir que la irresolución de las discusiones cuerpo/mente dentro de cualquier tradición son parte esencial de lo que hace imposible cualquier traducción entera y completa entre tradiciones.

El argumento de que la distinción cuerpo/mente trata dimensiones básicas de la experiencia humana tiene algunas afinidades con el estructuralismo, específicamente con la comprensión de Lévi-Strauss (1963, 1971) sobre la cultura (mito), en tanto intentos inacabados por resolver "irritaciones" conceptuales y los desplazamientos de oposiciones abstractas a través de conjuntos de significantes concretos. Mi argumento sobre la analogía le debe mucho a él. Sin embargo, no sugiero que las categorías funcionen de la manera formal en que algunos seguidores de Lévi-Strauss buscaron entender las oposiciones binarias del estilo izquierda/derecha, caliente/frío. Los conjuntos de términos más interesantes son aquellos compuestos no de oposiciones lógicas (bueno y malvado) o de contrarios empíricos (vida y muerte) sino de *inconmensurables*. Éstos proveen enigmas genuinos. Cuerpo y mente, afirmo, no refieren a contrarios u oposiciones sino a inconmensurables fundamentales en la experiencia humana. Los inconmensurables (por definición) no son susceptibles de medirse por una vara común. En este sentido, son radicalmente diferentes de las oposiciones binarias cuya misma definición, en el prototipo fonológico, es relacional y constituida por su conmensurabilidad.³

Por esta razón, la transposición de sus términos dentro del registro de lo concreto no provee una forma de resolución muy satisfactoria o nítida. Más aún, lo que está en discusión es en parte la relación entre lo concreto y algo diferente de él. El terreno que los términos ocultan es inherentemente des-

3. La conmensurabilidad subyace en el corazón de lo que Lévi-Strauss entiende por estructura. Podemos debatir sobre *cuál* es la medida común —en el caso de la muerte, el cese de la respiración, el latido del corazón, las ondas cerebrales, etc.— sin dudar que hay una distinción binaria. Es probable que naturaleza/cultura provea otro ejemplo de un par inconmensurable.

ordenado y complejo. Los inconmensurables no los excluyen entre sí, pero por la misma razón no pueden ser realmente mediados siendo que no comparten ninguna medida en común a lo largo de la cual una posición intermedia pudiera ser delimitada. No hay lugar intermedio entre mente y cuerpo. Ni de forma parecida, ni de forma suficiente, pueden cubrir solos el terreno. El agua puede ser caliente o fría y la comida cruda o cocida pero, ¿qué significaría decir del ser humano que es todo cuerpo o todo mente? Robert Murphy (1987) quizá haya llegado cerca, pero una de las cuestiones de la historia de su parálisis es, sin lugar a dudas, cómo nunca pudo escapar de los límites de su corporizada, aunque corporalmente silenciosa, condición. Ni “cuerpo” ni “mente” es suficiente para describir la experiencia humana pues no son simplemente aditivos, desde que cada uno está de alguna manera implicado en el otro.⁴

Los inconmensurables no son opuestos lógicos o empíricos; de hecho, no hay una única forma en la cual su conexión puede ser descripta de manera definitiva y parsimoniosa. Ellos simplemente fallan, en palabras de Thomas S. Kuhn, “en hacer contacto *completo*” (Kuhn, 1970:148, citado por Bernstein, 1983: 81). Mente/cuerpo es nuestra expresión para una de esas áreas de fundamental inconmensurabilidad sin “resolución” posible. La mente no es simplemente la ausencia de cuerpo, ni el cuerpo ausencia de mente, a pesar de que ésta es una coordenada a lo largo de la cual sus relaciones pueden, en algún grado, ser exploradas fructíferamente. Algunos intentos por mediar los términos, algunas conversaciones, pueden asumir erróneamente o tratar de establecer una lógica exclusiva o fundacional. Ése es precisamente el punto a partir del cual se puede decir que tenemos un “problema mente/cuerpo”. En primer lugar, me refiero al presupuesto de que es posible establecer claramente, como Descartes hubiese aseverado, una distinción real entre dos fenómenos estables y esenciales. En segundo lugar, y consecuentemente, están los intentos por establecer si existen relaciones definitivas entre esas sustancias discretas.⁵ Pares o conjuntos similares pueden ser encontrados en otras tra-

4. La explicación de Murphy no ilustra la exclusión de la mente del cuerpo, ni una oposición fundante entre ellos, sino el quiebre de la dialéctica socialmente relevante entre corporización y objetivación.

5. Para Descartes, la mente y el cuerpo no son idénticos y el contenido de cada uno podría ser descripto como inconmensurable uno respecto del otro. Pero la tendencia del pensamiento poscartesiano en enfatizar las propiedades exclusivas de cada uno han presupuesto la incompatibilidad (más que la inconmensurabilidad), mientras que los intentos por caracterizar la frontera entre ellos en términos positivos y unilaterales, sea para reforzarlos, fusionarlos o mediarlos significativamente, asume la comensurabilidad. Sin embargo, no es mi intención describir aquí la gran cantidad de filosofía occidental a partir del momento en que Descartes se equivoca o es ingenuo en este tema. Schaffer (1967) termina su revisión de la literatura filosófica con el siguiente comentario destacable: “Puede ser que la relación entre mente y cuerpo sea fundamental, única e imposible de analizar. De ser así, el saber filosófico consistiría en dejar de intentar entender la relación en términos de los otros, más familiares, y aceptarla como una anomalía” (v, 344).

diciones, pero sin el sentido de urgencia con respecto a una precisa clarificación de los puntos de separación o conexión.⁶

En suma, el error del pensamiento cartesiano no yace en su dualismo, tampoco en distinguir la mente del cuerpo, sino en asumir que su relación es tal que puede ser definitiva y unilateralmente delimitada. Este error consiste en tratar de alcanzar una conclusión; en términos weberianos, en tratar de racionalizar el límite.

Sugiriendo que la mente y el cuerpo son inconmensurables, estoy extendiendo la comprensión que Kuhn (1970) aplicaba para sucesivos paradigmas en la ciencia y Paul Feyerabend (1975) a distintos estilos de arte y sociedades (como las estudiadas por los antropólogos), para ampliar la mirada y aun los conjuntos individuales de términos que son encontrados dentro de una sociedad o lenguaje específicos. De aquí que mi punto sobre el cuerpo y la mente sea parte de un argumento mayor sobre la cultura. La cultura no descansa exclusivamente sobre una base única de axiomas o un conjunto primario de oposiciones lógicas. Más que estar construida enteramente desde categorías lógicas relacionadas, proposiciones sistemáticas o términos constituidos relacionamente en un conjunto estructural, la cultura está igualmente constituida desde inconmensurables y las diversas series de tropos, enunciados, prácticas e interpretaciones que las producen, situadas en "conversaciones" locales en las que los participantes no sólo hablan inevitablemente de sí mismos sino más allá de ellos y en las que, a su vez, los participantes modelan la experiencia aunque nunca del todo sistemática o concluyentemente.⁷ Cuerpo y mente deben ser situados en esta larga e interminable conversación.

Mi argumento está fuertemente en deuda con la discusión de Bernstein sobre la distinción entre inconmensurabilidad e incompatibilidad (contradicción lógica) e incomparabilidad (Bernstein, 1983, esp. 79 ss.). El argumento de inconmensurabilidad no afirma tanto que haya una estructura abarcadora en términos de la cual mente y cuerpo puedan ser mutuamente comparados punto por punto, de manera que esas contradicciones puedan ser establecidas, ni que cada cual esté encasillado en estructuras radicalmente diferentes de modo que la comunicación entre ellos sea imposible. Por tanto, no resulta ni objetivista ni relativista. En cambio, Bernstein enfatiza la abierta infinitud de la inconmensurabilidad. Más que excluir las comparaciones, implica que las formas de comparación (o interpretación) serán múltiples y no ancladas a

6. La urgencia se deriva, por supuesto, de la cultura de la ciencia occidental y sus presupuestos sobre la naturaleza. La "mente" se presenta como una categoría inestable para la ciencia. Afirmaciones de que los objetos de la ciencia son todos reducibles a un número de medidas -comensurabilidad en el sentido más literal- transforman el estudio del alma o la mente en "conducta". Mis agradecimientos a Paul Antze por este punto.

7. Esta perspectiva está elaborada en la conclusión a Lambek (1993). Es necesario resaltar que mi uso de "inconmensurabilidad" es diferente de como lo emplea LiPuma en su capítulo publicado en *Bodies and Persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*.

lo largo de alguna grilla fija.⁸ Una buena ilustración es la comparación de estilos de arte; precisamente así como no existe un único o definitivo eje de comparación entre dos estilos de representar el cuerpo artísticamente, precisamente así también resulta respecto de pensar sobre la condición humana por medio del “cuerpo” y por medio de la “mente”. Por lo tanto, la falta de resolución entre la mente y el cuerpo no es algo negativo sino generador de una vívida cultura potencial de producción y debate. En efecto, la misma inconmensurabilidad entre mente y cuerpo sugiere que ambas ideas, monistas y dualistas, serán producidas.

He estado argumentando que los inconmensurables reales de la experiencia humana (incluyendo en este caso la inconmensurabilidad entre el lenguaje representacional y la experiencia misma) provoca la producción y el uso de categorías inconmensurables. La evidencia intercultural, más que sugerir que la forma cartesiana de conceptualizar la oposición es simplemente falsa, sugiere que es una forma contingente de pensar sobre un tema que no permite una única representación “verdadera”.⁹ No sólo cualquier formulación local es susceptible de ser compuesta de términos mutuamente inconmensurables entre sí, sino que podemos esperar que éste será el caso en cualquier comparación de términos que realicemos desde diferentes *loci* culturales. Los diversos caminos en los que la inconmensurabilidad primaria es expresada podrán tener consecuencias locales distintivas si quisiéramos buscarlas. Sin embargo, de mi argumento se desprende que una vez que hayamos pasado la primera fase de describir los conceptos locales (africanos, melanesios, etc.) y que hayamos demostrado que ellos fracasan en alcanzar un “contacto completo” con la “mente” y el “cuerpo” occidentales, como seguramente fallan, nos encontraremos, a pesar de todo, dentro de un horizonte común de ideas, que nos permitirán múltiples formas de comparación y direcciones de diálogo. Comparando las formulaciones alternativas se deberán suscitar muchas preguntas y, al final, podremos ampliar las unidades de sentido de las construcciones occidentales.¹⁰

En otras palabras, la comparación cultural sirve para ampliar la discusión sobre la mente y el cuerpo que es sostenida dentro de cualquier cultura o tradición. Las discrepancias entre algunos de los términos usados en una tradi-

8. De ahí que la crítica de “comparar manzanas con naranjas” esté mal formulada; nosotros hacemos comparaciones todo el tiempo (por ejemplo, cuando elegimos qué comer). Lo que es inválido, sin embargo, es subsumirlas a una única y común medida (Lambek, 1993).

9. Esta cuestión también puede ser abordada en comparación con las transformaciones históricas dentro de la filosofía occidental (Taylor, 1989).

10. Existe un paralelo entre naturaleza/cultura (y también, como Astuti sugiere en su capítulo en *Bodies and Persons*, con sexo/género), aunque el debate sobre estos términos quedó empantanado en el relativismo cuando, en respuesta a la formulación de Sherry Ortner (1974), fue descubierto que los términos no encajaban de manera precisa uno con el otro en otras cultura (MacCormack y Strathern, 1980). Es sólo desde una perspectiva objetivista como uno podría haber esperado que ello efectivamente sucediese.

ción y aquellos usados en otra son del mismo orden (aunque no del mismo grado) que las discrepancias entre algunos de los términos usados en cualquier tradición.

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 Stewart en *Bodies and Persons*, 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. Entre otros grupos de las tierras altas, los paiela, la distinción entre un cuerpo activo, trabajador, y otro inmóvil, vegetativo, es extremadamente significativa, aunque el etnógrafo (Biersack, 1996) no provee ningún término léxico específico para el contraste. Así puede ser que el colapso de “más de uno” entre “dos” en mi presentación sea simplemente un producto retórico de una propensión cultural, una distorsión producida por centurias intentando argumentar dentro de un marco en el cual los términos son asumidos como conmensurables. La alternativa, por supuesto, es que la *experiencia* humana posee algo genuinamente dual al respecto, un hecho que el trabajo comparativo puede seguramente encarar. Si las raíces del *dualismo* mente/cuerpo reposan en nuestra condición existencial corporizada más que dentro de la estrechez del lenguaje humano, entonces existen todas las razones para que los términos que lo expresen sean inconmensurables.¹¹ Una posición de compromiso sería sugerir que el terreno está atravesado por múltiples pares inconmensurables. En efecto, pienso que posiblemente el dominio para “mente” esté constituido por términos múltiples que emergen en diferentes circunstancias históricas (a saber, los orígenes árabes del término kibushy *rohu*) pero los cuales, desde que no son conmensurables, nunca se desplazan mutuamente del todo. Así, *cuerpo* se opondrá a *alma* en algunos contextos y a mente en otros. Los antropólogos extranjeros, quienes intentan organizar los términos en inglés para “mente”, “soul”, “espíritu”, “self”, “ego”, etc., dentro de un conjunto paradigmático, tendrán serias dificultades al respecto.

11. Contrariamente, si el dualismo mente/cuerpo es buscado en el lenguaje, lo más probable es que esté equivocado en afirmar su inconmensurabilidad. Aquí mi posición está doblemente apartada de la de Lévi-Strauss, desde el momento en que concibe el dualismo como una propiedad de la mente o el lenguaje, enraizada en oposiciones binarias más que en el mundo fenomenológico (1963), y desde que sostiene, al menos en algunas partes de su obra (1972), un paralelismo o consistencia entre la estructura del lenguaje y el mundo del que habla. Asumo una inconmensurabilidad inicial y fundamental entre lenguaje y mundo.

Cuerpo y mente en el cuerpo

Ahora vuelvo, de manera igualmente condensada, a la práctica, esto es, al cuerpo y la mente en el cuerpo. Si, desde la perspectiva de la mente, cuerpo y mente son incommensurables, desde la perspectiva del cuerpo están integralmente relacionados. El enfoque que presento aquí no está (espero) en contradicción con la discusión previa, más bien es incommensurable con aquél.

Los cuerpos sirven como íconos, índices y símbolos de la sociedad y también de los individuos y de las relaciones entre ellos. Pero también son algo más. En el nivel más básico, en la postura, el adorno, etc. —pero también en el contacto, en el posicionamiento, en las reuniones, en el coito, en el alimentar y ser alimentado, en el trabajo cooperativo y en el consumo compartido y, de nuevo, en el rechazo al compromiso o la consumación, en el mantenimiento de tabúes, en todas estas situaciones prácticas—, personas y continuas relaciones sociales no son simplemente significadas sino activamente constituidas. Su desarrollo es simultáneamente establecido, actuado, proyectado —y también naturalizado o desafiado, celebrado o lamentado—. Si la sociabilidad es corporizada, inversamente, las actividades humanas corporales están mediadas culturalmente y, así embebidas con la “mente”.¹² Al mismo tiempo, la acción corporal es crítica para la constitución de la persona perceptiva y pensante.

En uno de sus ensayos formativos, Marcel Mauss (1985) derivaba las nociones occidentales de persona de dos fuentes, la dramática o performativa y la jurídica. A diferencia de Mauss, nosotros podemos tomar eso para representar tradiciones menos distintivas, fases históricas sucesivas o tipos discretos (estatus y contrato, oral y escrito, frío y caliente, premoderno y moderno) que dos polos de una continua relación dialéctica entre corporización y objetivación operativa en cualquier sociedad. Diciendo esto, recorro al modelo memorablemente desarrollado por Berger y Luckmann (1966) pero con mayor énfasis, derivado ampliamente de Bourdieu, en la corporidad (*embodied*), en la performatividad, en la naturaleza mimética de la internalización. Muy a menudo la persona (y la cultura misma) ha sido identificada únicamente con las objetivaciones, especialmente las objetivaciones mentales codificadas en el lenguaje. Como Meyer Fortes ya argumentaba, tener una identidad social requiere corporizarla en acciones, *poner el cuerpo*,* para decirlo de algún modo. Ser una persona requiere, según la frase de Bourdieu, un “sentido del juego”:

12. Para un argumento evolucionista, véase Clifford Geertz (1973), quien establece que el cerebro humano está culturalmente mediado, y Marshall Sahlins (1976b) para una demostración de que la práctica está culturalmente mediada.

* La expresión original utilizada es *putting your body where you mouth is*, “poner tu cuerpo donde está tu boca”. Como este dicho popular no tiene equivalente en español, elegimos traducirla con la frase “poner el cuerpo” [N. de los T.]

Los valores que dan cuerpo, que hacen cuerpo, a través de las persuasiones ocultas de una pedagogía implícita, la cual puede inculcar una cosmología entera a través de instrucciones tan insignificantes como “siéntate derecho” o “no sostengas el cuchillo con la mano izquierda”, y la inscripción de los principios más fundamentales del contenido arbitrario de una cultura en detalles aparentemente inocuos de conducta o maneras físicas y verbales, poniéndolos más allá del alcance de un enunciado consciente y explícito. (69)

El *habitus*, nos dice Bourdieu, es una “historia corporizada, internalizada como una segunda naturaleza y olvidada como historia” (56). Al mismo tiempo, él señala un punto diferente: este *habitus* es un *locus* de “disposiciones [...] pre-dispuesto para funcionar como estructuras estructurantes, esto es, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (53).

En otro lugar examiné la forma en que las reglas culturales, los valores y las relaciones sociales son corporizadas y de ahí ostensiblemente naturalizadas a través de la posesión espiritual (1992, 1993). Siguiendo el ejemplo de Arnold van Gennep (1904), argumenté por la centralidad de la práctica y la internalización de los tabúes en la delimitación, diferenciación y, en última instancia, constitución de las personas sociales en tanto aspectos seleccionados del contexto alternativamente incorporados o rechazados. Como Alfred Gell (1979) dijo: “Fuera de los actos específicos, las observancias –y los tabúes– que especifican un *self* como mi *self*, no existe nada para lo cual un emblema del *self* pueda ser un emblema”. Y más aún: “Observar un tabú es establecer un *self* identificable por la constitución de una relación [...] con una realidad externa tal que el *self* sólo deviene existencia en y a través de esa relación” (136). Es más, si esos actos constituyen la personalidad, ellos también instituyen la moralidad, como observó Rappaport (1979).

Estos argumentos refieren a la corporización de la personalidad y la sociedad. Aquí quisiera girar hacia el otro lado de la dialéctica, sobre la manera en que las disposiciones corporizadas “generarían y organizarían” representaciones objetivadas, o como lo expresó Jackson (1989), cómo las personas activamente le ponen el pecho al mundo (136); al igual que Merleau-Ponty, de cuya inspiración esta postura se deriva, y dado que me resulta menos claro que los casos de posesión de malagasy, vuelvo a una anécdota, extraída de mis notas de campo, para ilustrar.

Aunque al argumentar que la corporización implica la conjunción de mente y cuerpo quisiera resistir una imagen completamente simple. Las prácticas corporizadas son conducidas por agentes quienes pueden pensar contemplativamente; “nada queda sin decirse” por siempre. La relación entre objetivación conceptual y prácticas corporizadas es siempre dinámica; siempre hay algo que escapa o excede lo que es dado de un lado u otro. El cuerpo provee límites objetivos a lo que puede ser corporizado y las prácticas corporizadas proveen más que lo que el pensamiento puede hacer de forma aislada. Así, como mi ilustración indica, el pensamiento también empuja más allá de los límites de las performances corporizadas uniendo corporizaciones alternativas.

Los marineros franceses o creoles del período precolonial forman uno de los tipos de personajes manifiestos en la posesión espiritual por medio de la cual los sakavala del norte de Madagascar representan imaginativamente y, casi literalmente, recorporizan su historia. Los marineros no son ni los más comunes, ni los tipos de espíritus más importantes de la ciudad de Mahajanga, pero en algunos mediums sirven como adivinadores y consultantes populares, personajes con quienes uno puede charlar más confortablemente que con los complejos y poderosos monarcas difuntos de Sakavala, quienes contienen a los espíritus principales.¹³ En 1994 visité a un médium a quien llamaré Ali, quien tenía un espíritu marinero entre los muchos espíritus que lo poseían. A través de su actuación, Ali corporizaba brillantemente al marinero francés. Cuando era poseído por el marinero (así me referiré al espíritu) cambiaba del malagasy a un picante, idiomático y apropiado acento francés. Se vestía con una remera marinera a rayas azules y blancas y un sombrero vistoso con un pompón rojo. En contraste con los espíritus sakavala más viejos, quienes mascan tabaco y beben ron de una botella, el marinero fuma un cigarrillo detrás del otro (algunas veces pide mentolados) y bebe su ron de un vaso. Sus modales cambian tal como lo demanda todo su proceder. La performance mimética compromete todo el cuerpo del médium, extrayendo y transformado el sentido y generando un nuevo *habitus*. Así, el *habitus* corporal genera pensamiento.

Déjenme citar un fragmento editado de mis notas de campo (27 de julio de 1994):

Un hombre joven me acompañó a la casa del médium, ostensiblemente para mostrarme el camino pero también, saltaba a la vista, para formular sus propias preguntas. El espíritu del marinero prendió un cigarrillo y se dirigió a mi amigo, Richar', en francés. Luego, su conversación fue principalmente en francés; Richar' indicaba que era capaz de seguirlo pero su propia contribución se limitó a monosílabos.

El marinero comenzó destacando que nosotros sólo podíamos rezar a Dios para desearlo; agregó que mientras las religiones eran muchas, sólo hay un Dios, le Bon Dieu. [Tanto Ali como Richar' son nominalmente musulmanes.]

Richar' explicó que estaba teniendo dificultades para encontrar trabajo en uno de los pequeños botes de transporte que navegan la costa occidental de Madagascar.

El marinero inquirió que, si tenía sus papeles de trabajo, entonces levantara un mazo de cartas de juego para realizar la adivinación.¹⁴ "Votre nom, monsieur?", preguntó amablemente.

13. Los marineros parecen provenir de St. Marie, una isla donde se produjo la mezcla del francés y el malagasy, provocando una suerte de cultura creole. De acuerdo con una explicación que Ali me dijo en otra ocasión, ellos eran empleados por un rey sakavala del siglo XIX (Ndramañavaka), cuando sus botes naufragaron entre Madagascar y Mayotte. Los marineros también se encuentran en Mayotte en tanto espíritus *changizy* (Lambek, 1981).

14. La adivinación por medio del juego de cartas es una práctica común que no se limita a los espíritus marineros.

–Richar’.

–¿Nada más?

–Théophile.

–Ah, vous avez un joli nom [tienes un lindo nombre] –opinó el marinero. Tiró las cartas, pidió a Richar’ que cortara y luego las repartió en una figura. Después de unos pocos comentarios y preguntas, concluyó: Tienes suerte: Espera un poco y tendrás trabajo. –Agregó: Piensas demasiado sobre tu futuro pero uno de estos días vendrá.

Luego de una pausa el marinero sugirió, esta vez en malagasy: “¿Tienes un hijo fuera del matrimonio?” [bitiki an tany?]

–No... Bueno, quizá, pero no lo sé –dijo Richar’ algo débilmente.

–Debes usar un preservativo –respondió el marinero–. Es la moda en Réunion.

–Maíz de seda [volovolo n’tsakotsako] trabajaba como curandero de sífilis –prosiguió el marinero–, pero no funcionaría para el sida. –Ofreciéndonos otro trago de ron y otro cigarrillo, comenzó a recordar acerca de sus ostensibles experiencias en los buenos viejos tiempos. “Trabajando en los botes, tú viajas. He visitado Singapur y Johannesburgo cuando era un marinero. Soltero... uno conoce la enfermedad...”. No obstante, el centro del argumento del marinero era el cambio radical en las implicaciones de las enfermedades de transmisión sexual y la necesidad actual de protección adecuada contra el sida.

El marinero hizo estas observaciones en un acento francés chistoso, seriamente, aunque un poco fatigado. Continuó que él mismo era joven [los espíritus mantienen la misma edad en que murieron, en este caso, alrededor de los treinta y cinco], pero que vio cómo la gente joven hoy en día tiende a olvidar las costumbres de sus ancestros. “Uno debe respetar a los ancestros. La gente de aquí no respeta a los espíritus [malagasy], aun más, mira a todos los comodorianos que acuden a ellos en busca de consejos.”

Algo perplejo por la dirección de la conversación y entorpecido por su falta de fluidez con el francés, Richar’ se mantenía replicando: “Ah oui, c’est vrai”.

El marinero dijo: “Soy más inteligente que mi médium [je suis plus intelligent que saha nakahy]”. Explicó que los espíritus superiores [por ejemplo, aquellos de tiempo más antiguos] no podrían entender jamás sobre el sida y los condones, por lo que él advertía a la gente permanecer con sus parejas debido a la diseminación del sida. La mayor parte de la gente en Madagascar utiliza ahora preservativos, señaló. Los otros “marineros” también difundían la advertencia.

Richar’ luego dijo que había estado enfermo. Durante la noche sentía algo moviéndose hacia arriba y abajo dentro de su cuerpo.

“No puedes simplemente comer cualquier cosa o con cualquier persona... tu estómago no puede soportar cualquier clase de licor. La gente no puede tomar como los espíritus. Nous, c’est autre chose; nosotros tomamos y no nos emborrachamos. El olor permanece pero los efectos desaparecen... [Esta es una de las maneras predominantes para expresar la distinción local entre anfitrión y espíritu, y por tanto, entre cuerpo y mente, mientras que también nos ilustra su conexión tal que el significado impuesto en el contexto del beber pueda compensar el malestar].

“Rapelez les ancêtres. C’est eux qui étaient ici devant nous (*recuerda a los ancestros, ellos eran quienes estaban aquí antes que nosotros*)”.

Richar’ direccionó nuevamente la conversación hacia su propio interés, suplicando que tal vez pudiera encontrar trabajo en un bote y que las cosas se tornaran mejor para él.

El marino replicó, todavía en francés, que eso dependía de “la volonté de la personne, la volonté de Dieu [*la voluntad de la persona, la voluntad de Dios*]”. “*Si luchas con tu fuerza, apuntando a tu meta, Dios te ayudará. No debes ser celoso de otra gente. Haz tu propio trabajo y serás exitoso con la fuerza que Dios te ha dado.*”

Adentrándose al tema y ampliando el argumento, el marinero continuó: “*Los malagasy no debieran pensar que son mejores que otros. Los malagasy tienden a ser competitivos*”. Volviéndose a mí: “*Esto no es como entre Toronto y Montreal... o París y Marsella. Por eso el país está en dificultades*”.

“*Tú, joven malagasy, tienes suerte; éste es un buen país [vous avez de la chance, c’est un bon pays]*.” Lo comparó con Kenia donde la gente no entiende el idioma del otro, teniendo que usar el inglés o el swahili. “*Pero aquí, en Madagascar, todos se pueden entender.*”

Antes de que nos fuéramos, el marinero proveyó a Richar’ de afirmaciones más específicas acerca de su futuro y más advertencias sobre su conducta. Habiendo bebido Richar’ muchos vasos de ron ofrecido libremente durante la entrevista (y eso, como era costumbre, se lo habíamos proveído al espíritu desde el principio), el marinero señaló que debía cuidar lo que bebía.

Aunque la charla a Richar’ ligada a los consejos se trató de una sorpresa para ambos, apareció siendo un pronunciamiento natural desde la persona del espíritu mundano. En efecto, una discusión sobre enfermedades de transmisión sexual no podría haber encontrado mejor vocero desde que, como su conversación lo hizo explícito, el marino fue alguien alguna vez asociado con la promiscuidad y la explotación sexual. Es sorprendente que este discurso haya sido pronunciado específicamente por un espíritu marino, más que por cualquier otro. La representación del sida parece emerger directamente del *habitus* del marino, la condición corporizada o preobjetivada que da surgimiento espontáneo al discurso objetivado o, en último caso, que mantiene una tremenda afinidad con él. Al mismo tiempo, la experiencia propia del marino es de una cultura marítima antigua/abandonada. Es destacable que cualquier espíritu sakalava haya comenzado a hablar del sida, manteniéndose actualizado a pesar de ser voces del pasado.

En una dirección similar, uno puede notar cómo la corporización de la persona del marino le permite hablar sobre “Madagascar”, construir a los “malagasy” como un objeto; él habla de la nación desde la perspectiva de alguien parcialmente extranjero. El marino también reflexiona sobre la raza (señala: “Dios nos creó a todos por igual excepto el color de nuestra piel”), sobre las políticas étnicas (desde su perspectiva, el problema crítico de Madagascar, a pesar de que la gente esté más cercana lingüísticamente que en muchos otros países africanos), sobre religión (cada religión tiene sus propias formas de

culto, su propio día sagrado, etc., aunque Dios es uno solo realmente) y formula un trabajo ético. Es irónico que su discusión sobre el hecho de que los malagasy, a diferencia de los habitantes de Kenia, no necesitan una lengua franca, se haya llevado a cabo en francés. Como una voz de la modernidad, el marinero nos recuerda al espíritu Gebusi descrito en el capítulo de Knauf en *Bodies and Persons*. Atendiendo sobre religión, el espíritu del médium musulmán puede tomar la voz de la cristiandad desde dentro del idioma sakavala de la posesión. Su postura ecuménica está prefigurada en su práctica.

La habilidad del marinero para objetivar también apareció en una conversación que habíamos sostenido el año anterior. En aquella ocasión explicó cómo los espíritus del marinero eran todos políticamente pro franceses y habían ayudado a asegurar la victoria de las fuerzas pro francesas en la vecina Mayotte.¹⁵ “Sin embargo,” dijo, “soy sólo un marinero [*un marin*] y no me mezclo en política...”. Prosiguió mencionando la política de malaguización en la educación nacional, haciendo referencia a una clienta que había ido en busca de ayuda para pasar su *bac*.

Hay un entrelazamiento maravillosamente imaginativo entre política, posicionamiento y cultura francesa en la charla del marinero. Para mis oídos, él parece tener el tono exacto, correcto, y es también extremadamente encantador en su rol, exudando una confianza y una chispa que están ausentes en el discurso ordinario de Ali. En efecto, el marinero seguía aplicando su perspicacia sobre Ali diciendo que él (el marinero) le había enseñado algo de francés. Ali había sido estudiante de artes en Antananarivo durante su juventud. El marinero tomó el portafolio de Ali. Cuando vimos los mediocres dibujos, dijo sobre Ali: “*Il n’avait pas de talent, peut-être, mais il s’amusait...*” (él no tenía talento, sin embargo, se divertía).

Vemos en la performance una unidad entre mente y cuerpo, exactamente la clase de *savoir faire* y sentido de las reglas del juego que Bourdieu describe o la corporización sostenida por Jackson.* El discurso del espíritu parece intrínsecamente conectado al comportamiento corporizado, emergente del *habitus* establecido por el estado de posesión. Con todo, presenta muchos requisitos. Primero, no es un trance *per se*, trance visto como un estado psicológico abstracto, sino una posesión significativa por una clase particular de espíritu, un francés parlanchín, que establece el discurso del espíritu. Si hubiese sido Ali poseído por otro espíritu, las políticas expresadas hubiesen sido de otro orden.¹⁶ Segundo, cualquiera hubiese sido el carácter preobjetivo

15. Esto refiere a la lucha de tres décadas en Mayotte para asegurarse un estatus especial frente a Francia, antes que a la incorporación en la república independiente de las islas Comores (Lambek, 1993).

* La expresión original utilizada es *bodying forth*, que podría resultar similar a la expresión en español “ponerle el cuerpo o ponerle el pecho”. [N. de los T.]

16. Hay virtualmente una clase de espíritu para cada persuasión política, aunque los espíritus no sean el producto directo de un interés político. La posesión no enumera solamente

vis-à-vis, lo que es enunciado es al mismo tiempo posobjetivado, como si fuese el modelo cultural *vis-à-vis* del marinero que Ali corporizaba. Lo que el cuerpo “empuja” (*forth*) está en relación con lo que ha sido corporizado –la persona del marinero mismo–. Más aún, el cuerpo desde el cual el marinero habla no es el cuerpo que ha dormido con prostitutas a lo largo del océano Índico. La mimesis de la alteridad, para recombinar los términos de Michael Taussig (1993), no es sólo una cualidad del “cuerpo significativo” (Lock y Scheper-Hughes, 1987). Mientras la mimesis, en la formulación de Platón, es opuesta a la razón contemplativa (Havelock, 1963) y, en argumentos como el de Stoller (1995) o de Taussig, a la razón discursiva, vemos aquí que la posesión permite a Ali tomar una posición más distanciada *vis-à-vis* con la sociedad y el ser (ver en *Bodies and Persons* el capítulo de Corin para una referencia similar). Para poner esto en lenguaje weberiano, es desde la posición de encantamiento que el discurso racionalizado de la modernidad emerge. El marinero se declara más inteligente que su médium y, opinando sobre la carrera artística de Ali, se compromete en una remarcable autoobjetividad; él comenta reflexivamente sobre política contemporánea y religión; con el cosmopolitismo de un marinero francés, puede referirse con facilidad a la casa del antropólogo en Canadá, y puede hacer una intervención específica y deliberada con relación a las prácticas sexuales de su cliente.

Podría haber sido el espíritu del marinero quien propagó la prevención contra el sida, incluso si “*en nuestros días el problema era sólo la sífilis y hoy hay cura para eso*”. El cosmopolitismo mundano del marinero contrasta con el miedo y el chovinismo de muchos de los espíritus sakavala más viejos. Ali también encarna alguno de esos espíritus y así habla con diferentes voces. Poseído por un espíritu de una época anterior, lo escuché una vez trabarse en una palabra por un encendedor de cigarrillos. Pero demasiado énfasis sobre el desenvolvimiento fluido de disposiciones corporizadas rebajaría la agencia, la agudeza y la maestría artística de un virtuoso.

Saliendo de este caso, e incluso de todo el tema de la posesión espiritual, es la constitución particular de la dialéctica del cuerpo y la mente en la práctica, los significados, las obligaciones y las posibilidades performativas y las trayectorias dinámicas particulares que establecen en una sociedad dada, las que son de nuestro interés; las maneras en que modelan la experiencia, la personalidad y la conexión social, y sostienen la agencia e instituciones políticas, morales, religiosas y terapéuticas y sus relaciones cambiantes. Las personas y, en último caso, la sociedad misma son su producto (así como también sus productores). Pero la personalidad corporizada deja siempre abierta la posibilidad, a través de un medio cultural u otro, para la autorreflexión y para tomar las implicancias de esa posibilidad.

ejemplos históricos o étnicos, pero se apropia de sus voces y perspectivas políticas e históricas, construyendo una compleja heteroglosia y una conciencia histórica de múltiples niveles, siendo ésta la temática de mi trabajo en curso en Madagascar (Lambek, e/p).

Una implicación ulterior es que la dialéctica entre corporización y objetivación está críticamente implicada en la producción de la diferenciación social y jerárquica, lo mismo que las distinciones de género, clase y nacionalidad pueden trascenderse o revertirse temporalmente por ciertos medios como la posesión espiritual. La pregunta que emerge, tal como las feministas contemporáneas reconocen, es de qué manera las cuestiones mente/cuerpo, sus problemas y prácticas son ellas mismas generizadas, racializadas, etc. Uno puede querer también investigar comparativamente las maneras en que la consistencia y la redundancia de la predicación metafórica, la capacidad de penetración y el alcance del orden litúrgico (Rappaport, 1979), la coherencia y la integración del *habitus* o la (sobre)determinación cultural del ser corporizado (Boddy, 1989) están implicadas, así como también son indeterminadas o frenadas por la mercantilización, la heteroglosia (Besnier, 1996), la fragmentación (Mageo y Howard, 1996), la indeterminación y conjunción de formas dispares o inconmensurables (Lambek, 1993).

Conclusión

He tratado de clarificar discusiones recientes distinguiendo los argumentos acerca del cuerpo y la mente desde la perspectiva de la mente, de aquellos argumentos que parten del cuerpo. A partir de lo anterior, propuse que el dualismo debe ser entendido en términos de inconmensurabilidad. Atendiendo a esto último, argumenté que el monismo necesita ser abierto por medio de una dialéctica de objetivación y corporización.

Distinguiendo la mente y el cuerpo en la práctica desde su lugar en el pensamiento he, por supuesto, meramente repetido la oposición mente/cuerpo en otro nivel de abstracción. La paradoja permanece intacta, sólo re-descripta. Mi punto, una vez más, es que el foco sobre la práctica y el foco sobre el pensamiento no son mutuamente excluyentes ni redundantes, sino mutuamente inconmensurables, cubriendo el terreno de diferentes formas. Es un error tratar de entender el pensamiento y la práctica aisladamente uno del otro, como también lo es respecto de la mente y el cuerpo. Pero, por la misma razón, es erróneo camuflarlos o imaginar que uno puede capturarlos dentro de la misma estructura. Mientras que el viraje hacia la teoría de la práctica ha sido tremendamente importante para trascender ciertas oposiciones obstinadas, especialmente entre materialismo e idealismo y entre posiciones objetivistas y subjetivistas, sería un error usarla para disimular o negar la relevancia de la comprensión básica de Weber sobre la omnipresencia de la racionalización (entendida en su sentido más general como razón contemplativa). Describir un mundo prerracionalizado, un mundo de prácticas corporizadas inacabadas—sea de los pastores de Kabilia, Bali o Bavaria, o cualquier otro grupo africano o melanesio precolonial—resulta una tremenda trampa intelectual y literaria, pero supone también arriesgarse a una ingenua romantización. A pesar de su convergencia en la práctica y ocasionalmente en la poesía o filosofía no

occidental (por ejemplo, Weiner, 1991), cuerpo y mente (en sus varias transmutaciones culturales) también permanecen distinguibles en el pensamiento.¹⁷ Así, el pensamiento no es sólo una característica de la modernidad, aunque acrecentado y prioritario aquí; no se trata simplemente de distinguir los rasgos de alguna gran división entre Occidente y el resto, sino fundamentalmente de una característica de la condición humana.¹⁸ En efecto, para Weber, la racionalización sería un producto de la separación entre mente y cuerpo (en su formulación particular) que hemos estado tratando.¹⁹ Coincido en parte con la convicción de Hans-Georg Gadamer (1986) acerca de que “la filosofía es una experiencia humana que permanece y caracteriza al ser humano como tal, no habiendo progreso en ello, sino sólo participación” (6).

Si la personalidad, el *selfhood* y la sociabilidad imparten significado al cuerpo, sus componentes y sustancias, fuerzas y capacidades, permiten al cuerpo –siguiendo el argumento clásico de Durkheim– trascenderse a sí mismo, siendo lo inverso también verdadero. La corporización excede el lenguaje, las reglas, los modelos ideales; la performance es siempre más que lo escrito. La riqueza de la corporización quizá esté sólo siendo ahora captada y celebrada en antropología. Y todavía se puede ir más lejos. El énfasis en el cuerpo acarrea el riesgo de reproducir, y posiblemente exagerar, el dualismo cartesiano que los defensores de las teorías del cuerpo han puesto de manifiesto para trascenderlo. La tarea no es revertir los valores de la ecuación, para celebrar el cuerpo a expensas de la mente –aunque esto quizá atraiga a los intelectuales de escritorio– sino verlos siempre uno a la luz del otro. Al final, no sólo se trata de trascender el dualismo sino de verlo como infinitamente rico y productivo de una dialéctica central en la constitución de la cultura humana, la sociedad y la experiencia (y, por tanto, de la teoría antropológica).

Es relevante en esta mirada notar un rasgo curioso del debate actual: los antropólogos que se oponen al dualismo hacen esto en orden de desafiar las

17. Weeratunge-Starkloff (comunicación personal) ha advertido que la caracterización del pensamiento de Asia del sur como monista es una forma de orientalización. Véase también Parry (1989).

18. Hago uso aquí de una ambigüedad fundamental (profunda y necesaria) del concepto weberiano (Lambek, 1989). Es quizá por *individualizar* mentes más que simplemente distinguir la mente de un cuerpo individualizado de forma más manifiesta, que la modernidad occidental debiera ser reconocida, menos que la oposición mente/cuerpo que está contenida dentro de seres altamente individualizados, internamente completos, seres únicos, un proceso cuyo desarrollo Mauss (1985) sólo brevemente trazó. La explicación más larga de Charles Taylor (1989) sobre la emergencia de la interioridad del *self* moderno es aquí complementaria, mientras que Leenhardt provee una sugestiva formulación sobre la emergencia de la individuación del cuerpo melanesio (1979 [1947]). Véase también el capítulo de LiPuma en *Bodies and Persons*. Otro recorrido perseguiría el cambio en el balance de la autoridad situada en el saber *cómo* (ambos *techne* y *phronesis*), la práctica aprehensible, relativa al saber *eso* (*scientia*), el conocimiento abstracto. Foucault (1989) hace sugestivos planteos sobre estos aspectos, que quizá todavía no han sido lo suficientemente explorados por los antropólogos.

19. Mis agradecimientos a Anne Vallely por este punto.

concepciones reduccionistas del cuerpo, mientras que los antropólogos que defienden el dualismo lo hacen para desafiar concepciones reduccionistas sobre la mente. En un sentido, ambos tienen un enemigo común, llamado fisicalismo (Smythies y Beloff, 1989; Searle, 1997). Así, cuando los antropólogos abogan por el monismo, el monismo que tienen en mente no es ciertamente el monismo de los materialistas contemporáneos característico, por ejemplo, de gran parte del trabajo sobre inteligencia artificial (el cual, asumo, debiera ser visto como una consecuencia patológica del dualismo cartesiano). La cuestión, sin embargo, es si ellos pueden trascender el dualismo de una manera no reduccionista.

Finalmente, el éxito del paradigma de la inteligencia artificial y de las neurociencias sugiere una nota de ironía histórica en vista de mi propio argumento. Los antropólogos decimonónicos, como Tylor, descubrieron el alma como el rasgo definidor de la “religión primitiva” en el mismo momento en que el alma y los discursos de la teología y la filosofía estaban siendo desplazados en Europa por las ciencias psicológicas de la memoria (Hacking, 1996). Debido a esto, el concepto de alma venía a significar la específica naturaleza “precartesiana” del pensamiento primitivo (en tanto que “mente” invocaría una visión específicamente cartesiana) y, de ahí, que fuese definida con referencia a la oposición que se reclamaba no haber comprendido. Tal vez una vez más, las ideas que están fuera de uso en las disciplinas hegemónicas se hayan desplazado a la antropología y hayan sido proyectadas fuera de Occidente. La antropología se destaca por apropiarse de las cosas sólo en el momento en que se desvanecen (Ivy, 1995). Pero si esto es para descrédito o no de la antropología, es una cuestión aparte.

Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo

Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales

Patricia Aschieri y Rodolfo Puglisi

Desde los trabajos pioneros de Bronislaw Malinowski se ha insistido en la necesidad de que el científico social *vaya* al campo y realice allí, él mismo, las investigaciones de (y con) los grupos que estudia. También se ha resaltado enfáticamente el potencial de la técnica antropológica por excelencia, la observación participante. Sin embargo, en virtud de la tradición filosófica cartesiana que ha impregnado la ciencia, en nuestra disciplina muchas veces se pasó por alto el hecho básico y primordial de que *estar* en el campo implica, antes que un mero verbo vacío y abstracto a partir del cual el antropólogo efectúa sus estudios y reflexiones, una situación existencial que es, antes que nada, corporal. Como bien señala Pablo Wright (1994), la etnografía constituye un “desplazamiento ontológico”, pues “el sujeto desplaza su ser-en-el mundo (*Dasein*) a un lugar diferente –o permanece en su sitio pero con una diferente agenda ontológica–. Es el ser-en-el mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente” (367). Retomando a Silvia Citro (2004b), coincidimos en que el trabajo de campo es, en primer término, “aquel lapso en el que nuestros cuerpos se insertan experiencialmente en un determinado campo social que intentamos comprender” (8).

Por mucho tiempo no se ha atendido suficientemente el hecho de que el antropólogo no sólo produce conocimiento desde y a partir del pensamiento reflexivo (a través de métodos de objetivación que, por cierto, han sido y siguen siendo blanco de saludables revisiones epistemológicas), sino que, por *estar ahí*,¹ hay una producción de sentido no tética, antepredicativa; en otras palabras, corporal. En efecto, no se trata meramente de que el o la antropó-

1. Entendemos *el estar ahí* retomando la distinción establecida por Rodolfo Kush (1978) entre *ser* y *estar*. Este autor critica la noción heideggeriana de *ser ahí* poniendo de manifiesto la universalización eurocéntrica de la experiencia de la existencia que este concepto contendría. Kush señala que hay otras maneras de “existir” según las culturas y destaca para el caso latinoamericano que la forma existencial característica se basaría más en el *estar* que en el *ser*.

logo/a “participando” de las actividades cotidianas las comprenda al nivel de la conciencia predicativa. En este punto, recordamos la célebre expresión de Ludwig Wittgenstein: “Comprender un martillo es saber usarlo”. Por esto, destacamos que el antropólogo *participante*² adquiere un saber pero éste no es sólo una elaboración consciente sino, antes bien, una comprensión corporal de la que la elaboración es deudora.

En la primera compilación de trabajos antropológicos que tematizan el cuerpo, John Blacking (1977) destacó que “el cuerpo del antropólogo podía servir como una «herramienta de diagnóstico» y «un modo de conocimiento» del cuerpo de los otros” (citado por Citro, 2009a: 98). Posteriormente, Michael Jackson (1983: 340) señala la necesidad de hacer lo que “los otros” hacen para poder así comprender qué piensan y por qué hacen lo que hacen. Loïc Wacquant (2006), a partir de los desarrollos de Pierre Bourdieu, propone “una sociología no sólo del cuerpo en sentido de objeto (*of the body*) sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector del conocimiento (*from the body*)” (16). En este sentido, propone un enfoque metodológico que incluye su participación como observador, lo que, anecdóticamente (o no), lo hizo correr el riesgo de abandonar la ciencia para convertirse al pugilismo. Asimismo, los trabajos de Carl Bagley (2001) y Marrit Ylönen (2003) retoman en sus estudios sobre danzas la reflexión acerca del cuerpo como fuente de conocimiento corporal. En el ámbito nacional, entre los autores que comenzaron a reflexionar sobre el rol del cuerpo en el trabajo de campo, se encuentran los análisis pioneros de Silvia Citro (1997b, 1999b, 2003), quien plantea como propuesta metodológica una etnografía “de y desde” los cuerpos, y también los trabajos de Bárbara Guerschman (2007), Patricia Aschieri (2006b) y Lucrecia Greco (2009), que recurren y discuten la “participación observante”, que cuestiona la fórmula clásica “observación (distancia/reflexión) + participación” para integrar el carácter experiencial-corporal de la producción de conocimiento etnográfica, destacando la cercanía con nuestros interlocutores. Por último, mencionamos los trabajos que incluyen, además, la discusión acerca del rol de la corporalidad en el ámbito académico, como los de Carozzi (2005) y de Citro, Aschieri y equipo (2009).

Cabe señalar que este renovado énfasis por el rol de la corporalidad en la producción de conocimiento etnográfico encuentra en Maurice Merleau-Ponty su principal inspiración. Por tanto, nuestra intención en este artículo es continuar reflexionando en torno a la presencia del conocimiento no reflexivo, para capturar, aunque más no sea fugazmente, el carácter corporizado del conocimiento etnográfico. Para ello, retomaremos los planteos de Merleau-Ponty profundizando sus vínculos con Edmund Husserl, en tanto la obra de

2. Pensamos aquí en la “asepsia” experiencial, en la distancia de espectador que supone la idea de observación, por mucho que con la expresión “participante” se intenten exorcizar los fantasmas del trascendentalismo kantiano, olvidando que no puede haber presencia humana no participante en tanto que de entrada somos solicitados por el mundo y llamados a actuar/participar en él.

este último autor se encuentra menos explorada en la bibliografía antropológica vinculada a la corporalidad. Posteriormente, nos proponemos ligar los postulados fenomenológicos con los aportes recientes de las ciencias cognitivas, puntualizando en las propuestas de George Lakoff y Mark Johnson así como en el enfoque de Francisco Varela. Por último, reflexionaremos en torno a algunas especificidades vinculadas con nuestras respectivas etnografías que abordan prácticas corporales provenientes de marcos culturales de tradición oriental. A partir de ello, discutiremos la relevancia de un tipo de conocimiento producto de experiencias que muchas veces no admiten el pasaje a la palabra. En esta línea de pensamiento y siendo sensibles a la invisibilización de los sentidos presentes en el quehacer antropológico,³ profundizaremos en la propuesta realizada en trabajos anteriores (Citro, Aschieri y equipo, 2009), acerca de la necesidad de que las actuales políticas de disciplinamiento académico comiencen a discutir los vínculos entre corporalidad y saber.

El mundo de la vida

El propósito de este apartado es examinar la experiencia cotidiano-corporal que establecemos con el mundo como un “hay previo” –a toda conciencia reflexiva– que constituye el *suelo* a partir del cual se edifica el conocimiento científico. La referencia a la fenomenología de Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty es, por tanto, obligada, dado el rol que en sus respectivos trabajos atribuyeron a los vínculos entre cuerpo y conocimiento. Por supuesto, dentro de la filosofía éstos no son los únicos autores que se han ocupado de la temática.⁴ Si, no obstante, hemos efectuado tal recorte, éste responde a que consideramos que los desarrollos de los mencionados filósofos son piezas clave para comprender los vínculos cuerpo-mundo y han sido (fundamentalmente Merleau-Ponty) ampliamente retomados tanto por los estudios antropológicos interesados en la cuestión corporal así como por algunas líneas de las ciencias cognitivas de las que daremos cuenta más adelante.⁵

Fue Merleau-Ponty, sin lugar a dudas, quien partiendo de la fenomenología desarrolló más cabalmente la cuestión del cuerpo, su papel en la produc-

3. La cultura occidental ha promovido la hegemonía de los sentidos de la vista y del oído, lo que como consecuencia en nuestra disciplina cristaliza en una metodología que privilegia la observación y la entrevista. Dicho recorte obstaculiza la posibilidad de dar cuenta de la totalidad multisensorial de nuestra experiencia humana (Citro, 1999b).

4. En el trabajo de Sergio Rabade Romeo (1985) se puede hallar un excelente recorrido dentro de la filosofía acerca de las relaciones entre cuerpo y conocimiento desde Platón hasta nuestros días.

5. Es necesario aclarar que focalizaremos aquí sólo en aquellos caracteres de la corporalidad que hemos identificado como fundamentales para comprender este juego entre luces y sombras de la producción de saberes etnográficos. Para un examen más amplio de la obra de Merleau-Ponty y su relación con la antropología del cuerpo, remitimos a Citro (2009a).

ción del conocimiento y sus vínculos con el mundo, ligazones estas últimas manifestadas en nociones como “ser-en-el-mundo” y, más aún, en el sugestivo concepto de “carne”.⁶ Sin embargo, no podemos descuidar el hecho de que fue Husserl quien en el ocaso de su vida inaugura ese, hasta aquel momento, inhóspito camino de reflexiones, a partir del concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida), como napa primaria donde se apoyaría todo el conocimiento científico, y de la distinción entre cuerpo físico (*Korper*) y cuerpo propio o fenoménico. El rechazo de Husserl al *cogito* ahistórico y no situado de René Descartes y su propuesta de un *cogito* situado (espacial y temporalmente), donde se destaca la intencionalidad de la conciencia (es decir, el hecho de que siempre tenemos conciencia de algo y, por lo tanto, ésta queda indisolublemente ligada al mundo), abre el camino para el desarrollo merleauPontiano de la temática corporal. En efecto, situar el *cogito* implica darle espesura carnal.

Retomaremos un trabajo poco citado de Husserl, *La Tierra no se mueve*, pero que a nuestro juicio sienta las bases para la comprensión de esta problemática. Si bien en este libro el concepto de *Lebenswelt* no es mencionado de manera explícita, éste sin lugar a dudas se encuentra presente en el análisis efectuado en torno a las categorías de movimiento y reposo pertenecientes a la física. Ello es así, en tanto que su examen apunta a poner de manifiesto el fundamento previo y necesario a toda ciencia –el mundo y el cuerpo–. Al respecto, Husserl (2006) destaca:

“La Tierra” como el suelo uno y único de la Tierra no puede experimentarse en reposo en el sentido de reposo de un cuerpo, y tampoco cabe experimentarla como cuerpo en el mismo sentido en que se tiene experiencia de “un” cuerpo. Este último no sólo tiene su extensión y cualidades, sino también su “lugar” en el espacio, susceptible de cambio, de reposo o de movimiento. Pero mientras yo no tenga representación alguna de un nuevo suelo [...] la Tierra misma es, justamente, suelo, no un cuerpo físico [...] es un todo cuyas partes –cuando se piensan por sí, fragmentadas o fragmentables, como sin duda puede hacerse– son cuerpos físicos, pero que como “todo” no es cuerpo físico alguno. He aquí un todo que “consta” de partes corpóreas sin ser por ello un cuerpo físico. (24-25)

Ahora bien, a los fines de este trabajo resulta sumamente relevante el hecho de que Husserl otorgará este carácter de *suelo* dado a la Tierra también al cuerpo propio: “En la experiencia primordial, mi cuerpo no se desplaza ni reposa [...] yo no sufro desplazamiento; permanezca quieto o camine, tengo por centro a mi cuerpo” (30-31). Serrano de Haro, traductor de esta obra, explica:

6. Conceptos medulares de *Fenomenología de la percepción* (1993) y *Lo visible y lo invisible* (1970), respectivamente. No podemos olvidar, asimismo, nociones embrionarias como la de “comportamiento” analizada en su obra *La estructura del comportamiento* (1942).

El reposo y la condición de suelo que aquí se atribuyen al cuerpo propio son una forma provisional de hacer referencia a su situación de centro indeclinable de la experiencia –“punto cero” de ella, dicen muchos otros textos–. Lejos de entrar en tensión con el no movimiento que es privativo del suelo originario de experiencia, el análisis de los movimientos intencionados del cuerpo –las “cinestésias”– y de su reposo –quietud cinestésica– será pieza esencial para aclarar la tesis del no movimiento y no reposo de la Tierra.⁷ (21)

De este modo, es la experiencia primaria que tenemos del cuerpo propio y la tierra como *suelos* la que permite pensar categorías básicas de la ciencia, como son las de movimiento y reposo de los cuerpos físicos. Más sutilmente, lo que aquí se afirma es que para que la ciencia pueda conocer los objetos, se requiere *primero* que éstos existan y será esta experiencia antepredicativa corporal que establecemos con el mundo y los objetos dentro de él la que posibilitará tal existencia.⁸ Esta experiencia, esta relación primigenia con el mundo, es primera y primaria respecto de la posterior relación de conocimiento que entabla la ciencia con los objetos.

De la relación entre la ciencia y el sustrato existencial del cual ésta se alimenta versa otro trabajo de Husserl al que deseamos hacer muy brevemente referencia, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde el concepto “mundo de vida” no sólo aparece explícitamente sino que es medular en la argumentación. La tesis básica de esta obra es que el mundo de la vida, como experiencia mundano-cotidiana que no se tematiza, es el estrato sobre el que se apoya y sustenta la ciencia lógico-objetiva. En este sentido, luego de definir el mundo de la vida como “el mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de modo aproblemáticamente obvio” (Husserl, 1991: 80), afirmará que las preguntas de la ciencia están planteadas “a partir del suelo y de la consistencia de este mundo previamente dado” (127), es decir que “el mundo «objetivamente verdadero», el de la ciencia, es una creación de más alto grado fundada sobre la experiencia y pensamiento precientíficos” (72). Sin embargo, este sustrato ha sido olvidado por la ciencia a partir de la abstracción que opera la matematización galileana de la naturaleza en *occidente*. Podemos decir que esta obra tardía del filósofo alemán encierra una pregunta hacia el fundamento de la ciencia, hacia su porqué, a sus fines, e invita a la misma a volver a la experiencia viva y cotidiana de la que ha nacido y de la que extrae sus principios de validez.

7. Husserl puntualiza: “No se trata, desde luego, de que la Tierra repose en el espacio aun cuando pudiera moverse, sino, como se ha intentado exponer, de que ella es el arca que hace primeramente posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo como modo de un movimiento” (54).

8. Esto mismo es claramente señalado por Merleau-Ponty (1985): “Mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos [...] la permanencia de mi cuerpo no es un caso particular de la permanencia en el mundo de los objetos exteriores, sino que éste no se comprende más que por aquélla” (110). O sea, el cuerpo es el constituyente de las cosas, estudiadas *luego* por la ciencia.

Un breve sobrevuelo a lo expuesto revela que Husserl nos ha brindado un magnífico panorama respecto del papel que al “mundo” le compete en la constitución del conocimiento científico. Y si bien en sus trabajos toca el tema corporal –concibiendo, por ejemplo, el cuerpo y la Tierra como *suelos* de la experiencia, como puntos de referencia–, su foco de interés no estuvo puesto en él. Por esta razón, para aprehender cabalmente la dimensión constituyente de lo corporal en el saber, pasaremos ahora a examinar a Merleau-Ponty, autor que ha analizado detenidamente la relación cuerpo-mundo, destacando la primacía ontológica de este “núcleo de significaciones” sobre el edificio de la ciencia.

Creemos que, en este movimiento, el trabajo de Merleau-Ponty (1985) revela la “otra pata” de lo hasta ahora examinado en Husserl. En efecto, consideramos que la afirmación del filósofo francés de que “la idea de un ser absolutamente determinado es el correlativo de un universo” (62) apunta a sostener que el sujeto acabado que suponen la ciencia y el análisis reflexivo tiene como correlato la noción de universo, esto es, una “totalidad consumada, explícita, donde las relaciones son de determinación recíproca”, noción esta última que excede la de *mundo*, es decir, una “multiplicidad abierta e indefinida en la que las relaciones son de implicación recíproca” (91).⁹ Así, si con Husserl hemos dado cuenta del *mundo* como dimensión preobjetiva sobre la cual la racionalidad científica establece *luego* la noción de *universo*, Merleau-Ponty nos revelará cómo el sujeto preobjetivo inacabado y ambiguo (ser-del-mundo) subyace en el sujeto lógico-determinado que supone la ciencia de la mano del análisis reflexivo y, asimismo, aclarará cómo aquél sujeto preobjetivo (que no creemos demasiado osado decir que es el cuerpo)¹⁰ se corresponde con la idea de *mundo*, mientras que aquel sujeto gobernado por la conciencia reflexiva se vincula a la idea de *universo*.

La de Merleau-Ponty es una filosofía que rechaza enfáticamente la idea de un *cogito* aespacial y atemporal, del cual Descartes sería el representante máximo. En este sentido, la percepción es ligada a lo corporal, de lo cual derivará una concepción situacional, *perspectivista*, de ella. Además, esta percepción-corporal no será asimilada al plano de la conciencia predicativa, sino que el objetivo de Merleau-Ponty será dar cuenta del sustrato del cual la conciencia nace: el cuerpo en su originaria relación con el mundo. Por tanto, esta percepción, que es mundano-corporal, será definida como algo antepredicativo a

9. Nos parece importante destacar que Merleau-Ponty explica que toma estas diferencias entre las nociones de universo y mundo de un trabajo inédito de Husserl titulado *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht (Revolución a la enseñanza copernicana: la Tierra como arca originaria no se mueve)*, el cual sería, indudablemente, el traducido hace pocos años al español como *La Tierra no se mueve*.

10. Expresamos que puede tratarse del cuerpo teniendo en cuenta, por ejemplo, afirmaciones como ésta: “El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida *por debajo* de todas las rupturas de mi vida personal e histórica y cuyo *correlato es en mí* la existencia dada, general y prepersonal de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición del cuerpo” (343).

la conciencia y fundamento de ella. Nos movemos, pues, en un terreno en el que la escisión sujeto/objeto carece de sentido puesto que *aún* no ha sido fundada, razón por la cual no han podido dar cuenta satisfactoriamente de éste ni el intelectualismo (al otorgarle la primacía al sujeto), ni el empirismo (dado que se inclinó a favor del objeto), y tampoco se podría apelar a una mera yuxtaposición de ambos. Se trata de un horizonte primordial donde la experiencia de mi cuerpo no es ni *cogito* (para sí), ni objeto (en sí); una experiencia primaria básica que no es un “yo pienso” sino un “yo me muevo”.

De los análisis de la corporalidad realizados por Merleau-Ponty quisiéramos mencionar tres de sus caracteres, muy ligados entre sí, que nosotros hemos denominado *carácter perspectivo, significativo y sintético* de nuestro cuerpo, los cuales son fundamentales para pensar la innovadora propuesta gnoseológica del autor.

Respecto del primer aspecto, Merleau-Ponty en su análisis de la percepción explica que puedo ver solamente porque soy un sujeto encarnado y, por ende, situacional. Es decir que ver es ver siempre desde alguna parte, lo cual no hace referencia sino al aspecto necesariamente perspectivista de la percepción. La percepción siempre se efectúa desde un *aquí espacial*, habitamos un lugar del espacio, y de un *ahora temporal*, miramos desde un lugar puntual de nuestra historia (88), dado que “así como está necesariamente «aquí», el cuerpo existe necesariamente «ahora»; nunca puede devenir «pasado»” (157). En síntesis, la percepción se efectúa siempre desde un lugar espacial y temporal particular, lo cual será caracterizado como perspectiva.

Pasemos ahora al segundo punto, los análisis en torno a la motricidad. Merleau-Ponty destacará que “por debajo de la inteligencia, como por debajo de la percepción, descubrimos una función más fundamental” que hace existir los objetos en torno de nosotros, función ésta que podría ser denominada “arco intencional”, el cual proyecta alrededor nuestro mundo y hace que estemos bajo la relación del mundo (152). Lo relevante es que Merleau-Ponty vinculará este arco intencional con la motricidad, entendiendo esta última como “intencionalidad original”, e indicará que “la conciencia es originariamente no un «yo pienso que», sino un «yo puedo»” (154), esto es, que “para poder mover nuestro cuerpo hacia un objeto, se precisa, primero, que el objeto exista para él [para el cuerpo], es preciso, pues, que nuestro cuerpo no pertenezca a la región del «en sí»”.¹¹ Asimismo, Merleau-Ponty expresará que “la experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una «practognosia» que debe reconocerse como original y, quizá, como originaria” (157-158), “la motricidad es la esfera primaria en donde se engendra, primero, el sentido de todas las signifi-

11. Este carácter constituyente de lo corporal en la configuración de lo espacial puede advertirse en expresiones como “la palabra «aquí», aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas” (117).

caciones” (159). Así, el examen de la motricidad nos revela “un nuevo sentido del vocablo «sentido»”, dado que “la experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una conciencia constituyente universal”. Una vez sentado este carácter productor de sentido de lo corporal, Merleau-Ponty lo ligará al ya examinado carácter perspectivo de la percepción corporal, explicando que “ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo” (165), razón por la cual el cuerpo irradia su significación “sin abandonar su lugar espacial y temporal” (168).

Finalmente, el tercer punto de la obra merleau-pontiana que quisiéramos destacar, y que ya se ha esbozado en el último párrafo, refiere al carácter sintético de nuestro cuerpo. Si el intelectualismo (piénsese en Kant, por ejemplo) otorgaba a la conciencia el papel de efectuar la síntesis, Merleau-Ponty reconocerá una síntesis más primordial que sería llevada a cabo por nuestro cuerpo y esta característica se transmite al entorno que éste percibe, razón por la cual se afirmará que la unidad del objeto es experimentada como “el correlato de la unidad de nuestro cuerpo”. Es decir que “la percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto”, en tanto que “toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior” (352).

Para concluir, deseamos destacar el hecho de que los dos autores antes examinados, y en especial Merleau-Ponty, abogan por la necesidad de repensar críticamente aquella construcción que la gnoseología tradicional elaboró –un “*sujeto* de conocimiento” enfrentado a un *universo* por explorar– y advertirnos que previamente y por debajo de estos constructos reflexivos hay un “*cuerpo* de conocimiento” anudado indisolublemente a un *mundo*.

Experiencia motriz y cognición: algunos vínculos posibles

En este apartado nos interesa plantear algunas de las líneas investigativas que tienen puntos de contacto, resonancias o francas continuaciones con aspectos de la fenomenología de Merleau-Ponty, en tanto consideran el abordaje de la cognición como resultado de la acción sensorio-motriz. Tal es el caso del enfoque “experiencialista” de Lakoff y Johnson y la perspectiva “enactiva” de Francisco Varela.¹²

12. Un antecedente importante que no podemos dejar de mencionar es la “epistemología genética” desarrollada por Jean Piaget (1986 [1970]), biólogo y psicólogo suizo. Debido a las posibilidades de extensión de este artículo, y teniendo en cuenta que sus desarrollos han sido ya retomados desde la antropología por otros autores (Hallpike, 1987; Citro, 2003), sólo mencionaremos brevemente que, desde su perspectiva, la relación cognoscitiva por parte del sujeto no es una interpretación pasiva o copia del mundo, como sostenía el empirismo, y tampoco tiene lugar a partir de estructuras totalmente preestablecidas, como las estructuras trascendentales kantianas. Piaget intenta sortear los problemas que ambos tipos de pensamien-

El lingüista cognitivo Lakoff y el filósofo Johnson (2009) proponen un enfoque atractivo y sugerente respecto de los vínculos entre experiencia y conocimiento. A diferencia de Benjamin Whorf, quien sostuvo una posición determinista de las estructuras gramaticales de la lengua sobre el sistema conceptual (que sería el que organiza la realidad y el que establece los comportamientos), Lakoff y Johnson parten de una hipótesis dialéctica que supone que las metáforas presentes en el lenguaje no son independientes de su base experiencial. Su abordaje “experiencialista” los lleva a considerar la metáfora como si “fuera uno más de los sentidos”, en la medida en que “proporcionan la única manera de percibir y experimentar muchas cosas del mundo”, constituyendo “una parte de nuestro funcionamiento tan importante como el sentido del tacto, y tan preciosa como él” (283). Lakoff y Johnson establecen la existencia en el lenguaje de tres tipos de metáforas: las “estructurales”, que serían aquellas en las que un concepto está estructurado parcialmente en términos de otro; las “ontológicas”, que toman como base la experiencia de los objetos físicos y de las sustancias, y las “orientacionales”, que “surgen del hecho de que tenemos cuerpos de un tipo determinado y que funcionan como funcionan en nuestro medio físico” (50).

En opinión de estos autores, la mayoría de los conceptos fundamentales se organizarían en términos de una o más metáforas “espacializadoras” u orientativas (arriba-abajo, delante-atrás, dentro-fuera, cerca-lejos, etc.), pues tienen prioridad debido a que son relevantes para el funcionamiento corporal. Estos “conceptos espaciales” surgen de nuestra experiencia constante en la interacción con el mundo físico y, en consecuencia, serían aquellos que vivimos de manera más fundamental. En este sentido, desde la actividad del motor perceptivo emergería “una estructura conceptual de espacio que está nítidamente delineada”. No obstante, aunque reconocen que toda experiencia es cultural “hasta los tuétanos”, refieren que habría experiencias “más físicas, como estar de pie, y otras más culturales, como participar en una ceremonia nupcial” (97).

Cabe aclarar que en el caso de nuestro funcionamiento emocional, cuya experiencia es tan básica como la espacial, los autores señalan que, a diferencia de la estructura conceptual del espacio, de la experiencia emocional no surgiría ninguna estructura conceptual de las emociones. Sin embargo, es posible identificar la existencia de correlatos sistemáticos entre emociones y experiencia sensoriomotriz. Por ejemplo, el concepto metafórico “feliz es arriba” emergería de la experiencia de felicidad y de la postura erguida, y

to conllevan, proponiendo que lo físicamente dado es interpretado y construido a partir de las acciones del sujeto. Vemos aquí puntos de contacto con los planteos de Merleau-Ponty, en tanto el análisis de la acción motriz les permite a estos autores evitar caer o bien en el intelectualismo o en el empirismo. Baste decir entonces respecto de los desarrollos piagetianos que sus investigaciones han puesto en evidencia la enorme riqueza de la actividad cognoscitiva antes de la adquisición del lenguaje, sobre todo en lo que denomina la etapa “inteligencia sensoriomotriz”.

“triste es abajo”, de la característica posición corporal inclinada que acompaña la tristeza. Así, mediante este tipo de correspondencias sería posible conceptualizar más definidamente las emociones y ponerlas en relación con otros conceptos. En síntesis, el “sistema conceptual” se fundamenta básicamente en la experiencia.¹³

Las “metáforas ontológicas básicas” también surgen del correlato con la experiencia física. Por ejemplo, la metáfora “el campo visual es un recipiente” se basa en la relación entre lo que vemos y un espacio físico limitado. Lakoff y Johnson también señalan que “como seres físicos, limitados y separados del mundo por la superficie de nuestra piel, experimentamos el mundo como algo fuera de nosotros” (67), asociando de esta manera el cuerpo humano al concepto espacial dentro-fuera, así como al concepto metafórico de “recipiente con límites”. En este sentido, queremos destacar que compartimos las críticas al carácter universalizante que ha recibido esta última consideración, en la medida en que creemos que incluso aquellas experiencias corporales consideradas más básicas o generales deberían ser consideradas a la luz del contexto cultural en el cual emergen.¹⁴

En suma, todas las experiencias (física, emocional, social) son igualmente básicas; sin embargo, conceptualizamos lo que no es físico en términos de lo físico, vale decir, en términos de lo que está más claramente delimitado o delineado. Por ello, experiencias igualmente básicas pueden tener conceptualizaciones que no son igualmente básicas. En este sentido, es importante tener siempre presente la distinción entre la experiencia y la forma en que ésta se conceptualiza. Lakoff y Johnson plantean, entonces, que hay un modelo cognitivo que surge de un patrón recurrente en la dimensión experiencial, el cual propondría una base preconceptual (que nosotros hemos enfatizado que no es pre-cultural) desde la que, a partir de diversos y complejos mecanismos, se estructurarían las metáforas como formas de percibir y experimentar el mundo. Como veremos en los apartados que siguen, pese a las advertencias señaladas al enfoque experiencialista, creemos que su propuesta de conside-

13. En este sentido, estos autores distinguen “conceptos emergentes” y “metáforas emergentes”. Lo primeros surgen de nuestra experiencia espacial de una manera claramente delineada (arriba-abajo, dentro-fuera, objeto, sustancia, etc.), mientras que los segundos necesitan referirse a otros para poder estructurarse más delineadamente (una actividad es un recipiente, por ejemplo). Asimismo, plantean un tercer tipo que sería “parcialmente emergente y parcialmente metafórico”, como es el caso de la *causación* que posee “un núcleo directamente emergente que se elabora metafóricamente” (Lakoff y Johnson, 2009: 109).

14. Desde una mirada de género, Christine Battersby sostiene que se trataría de una interpretación del “ser-en-el-mundo” masculino occidental que invisibiliza las experiencias femeninas basadas en la fluidez (citada por Citro, 2009a). En esta línea, Citro describe y pone de manifiesto, desde un enfoque fenomenológico, cómo la experiencia de apertura al mundo se intensifica mucho más en las mujeres tobas que en los hombres. De nuestra parte, tomando en cuenta nuestras propias experiencias en el campo con técnicas corporales hindúes y japonesas, podemos sugerir que, pese a las diferencias, la corporalidad que ponen en juego tiene como sustento un cuerpo unido o en continuidad con la naturaleza-universo.

rar los vínculos entre metáfora y experiencia como operadores en la cognición es sumamente valiosa.

A continuación nos detendremos brevemente en el “enfoque enactivo” del conocimiento propuesto por el biólogo chileno Francisco Varela (2005), cuyos desarrollos se orientaron dentro de la epistemología, la neurobiología y la neurociencia cognitiva. Seducido por el programa presentado por la fenomenología, este autor intenta superar algunos de los principales problemas que, en su opinión, conlleva la perspectiva husserliana y merleau-pontiana, como la escisión entre experiencia y reflexión. Su crítica central es que la fenomenología ha sido un esfuerzo estrictamente teórico que “no ha podido realizar el movimiento de regreso a la referencia empírica” (43). Para Varela, el procedimiento husserliano de la *epoché*, como método basado en la conciencia individual y solitaria, en la práctica termina ignorando el aspecto consensual e intersubjetivo de la experiencia humana y se realiza sin referencia al mundo: constituye un juego reflexivo de introspección sobre las estructuras esenciales de la conciencia, que asume “que la marca de nuestra propia estructura se encuentra presente en la estructura del mundo” (40). Consecuentemente, propondría una circularidad que seguiría la escisión cartesiana entre el cuerpo y la mente, así como el ideal de la mente como espejo de la naturaleza. Merleau-Ponty, advirtiendo los problemas que acarrea el proyecto husserliano, no ignora que tanto la ciencia como la fenomenología sólo pueden explicar la existencia concreta y corpórea *post factum* (44). Su esfuerzo se concentra en aprender la inmediatez de nuestra experiencia no reflexiva dándole voz en la reflexión consciente. Sin embargo, para Varela, al ser un estudio de aquello que sucedió, “no pudo captar la riqueza de la experiencia” por no contar “con un método apropiado” y, en consecuencia, tampoco logró superar la reprochada circularidad. Pese al énfasis de la fenomenología en el contexto pragmático y corpóreo de la experiencia humana, ésta no habría dejado de ser “una especulación teórica y conceptual”, “un discurso sobre la experiencia” (44).

A partir de un cuestionamiento enfático de los supuestos subyacentes en las distintas vertientes de las ciencias cognitivas —las ideas de representación, procesamiento de información y, aunque con distintos matices, la existencia de un mundo predado que hay que conocer y que sería independiente del perceptor—,¹⁵ Varela propone una alternativa “no representacionista” del conocimiento, en la que la cognición es considerada una “acción corporizada”.

15. Según señala Varela (2005), el cognitivismo parte centralmente de la idea de que la inteligencia humana es parecida al procesamiento que puede realizar una computadora. En consecuencia, la cognición se puede definir como computación de representaciones simbólicas, es decir, mediante elementos que representan algo. La cognición entonces es manipulación de símbolos basada en reglas. El sistema interactúa en el nivel de la forma física de los símbolos pero no con su significado. El enfoque emergentista o conexionismo, por su parte, considera que los cerebros operan a partir de interconexiones masivas en forma distribuida, de modo que las conexiones entre conjuntos de neuronas cambian como resultado de la experiencia. Estos conjuntos presentan una capacidad organizativa que no es propia del lenguaje de la lógica. Ya no

Es decir, no es la representación de un mundo predado por una mente predada. No se trata de interactuar con un mundo externo que se aprehende mediante representaciones a modo de *input* y *output*, y donde la percepción de algo que está “allí” puede ser detectada independientemente del perceptor a partir de representaciones. El enfoque de Varela, en cambio, pretende captar la experiencia de un mundo y una mente en el devenir de una historia de diversidad de acciones que un ser viviente realiza en el mundo. En este sentido, sugiere un “acoplamiento estructural” en el que “el sistema autónomo y su entorno se codefinen” y en el que el sistema selecciona o “enactúa”¹⁶ un dominio de significación.

Uno de los conceptos para entender su propuesta es la noción de “clausura operativa”, que alude a una forma de interacción mediada por la autonomía del sistema y que por tanto operaría en sistemas definidos por mecanismos internos de autoorganización. La “clausura operativa” especifica la clase de procesos que en su operación se vuelven sobre sí mismos para formar redes autónomas:

Tales redes no se incluyen en las clases de sistemas definidos por mecanismos externos de control (heteronomía), sino en las clases de sistemas definidos por mecanismos internos de autoorganización. El punto clave es que estos sistemas no operan por representar un mundo independiente, sino que enactúan un mundo como dominio de distinciones que es inseparable de la estructura encarnada por el sistema cognitivo. (168)

La cognición emerge consecuentemente de los modelos sensoriomotores recurrentes que permiten que la acción sea guiada por la percepción. La percepción, desde este punto de vista, es una “enactuación” sensoriomotriz, y la cognición, una “acción corporizada” en la que “el mundo y quien lo percibe se definen recíprocamente” (202). En ese sentido, la percepción, como “acción guiada perceptivamente”, alude a “modelos sensoriomotores recurrentes” de los que surgen las estructuras cognitivas (203). En suma, actuar corporizadamente implica “enactuar” con un mundo que emerge a través de nuestra “historia de acoplamiento estructural”. Los procesos sensoriomotores, la percep-

se trataría de partir de símbolos o reglas, sino que hay una cooperación global que emerge espontáneamente cuando todas las neuronas participantes alcanzan un estado mutuamente satisfactorio. La cognición, en consecuencia, es la emergencia de estados globales en una red de componentes simples, la cual funciona a través de reglas locales que gobiernan las operaciones individuales y de reglas de cambio que gobiernan la conexión entre elementos. Lo nuevo de este enfoque es que los símbolos no cumplen ningún valor. El “programa enactivo” propuesto por Varela constituiría, desde la perspectiva del autor, un nuevo y diferente enfoque.

16. La palabra “enacción” introducida por Varela para denominar su enfoque alude a que los dominios cognitivos no son predados ni están representados sino que emergen y son experienciales: “Cuestiona explícitamente el supuesto –predominante en las ciencias cognitivas– de que la cognición es representación de un mundo independiente de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva a través de un sistema cognitivo que existe independientemente del mundo” (Varela, 2005: 22).

ción y la acción son fundamentalmente inseparables en la cognición como experiencia vivida. De esta manera, Varela pretende reemplazar el protagonismo de la representación. Asimismo, cabe señalar que esta concepción de la historia de “acoplamiento estructural” ya no está signada por las nociones de selección natural y adaptación correspondiente al pensamiento darwiniano y neodarwiniano, que sostienen una actitud optimizadora de la evolución. Por el contrario, Varela desarrolla el concepto de “deriva natural” que abandona la idea de “adaptación” (con fines a la optimización y correspondencia entre organismo y medio ambiente), por la idea de “congruencia”, en la que ya no hay prescripción evolutiva, por ser el resultado de una coimplicancia en la que los resultados de la evolución resultarían más aleatorios.¹⁷

Lo que nos interesa rescatar del planteo realizado por Varela, y que retoma de los postulados merleau-pontianos, es que el enfoque “enactivo” considera la corporalidad desde un doble aspecto (biológico y fenomenológico) que abarca el cuerpo como estructura experiencial vivida y el cuerpo como contexto o ámbito de los mecanismos cognitivos.

Trabajo de campo y conocimiento como acción corporizada

Las reflexiones que estamos presentando han sido motivadas por nuestras respectivas vivencias etnográficas. Si bien cada uno de nosotros trabaja con grupos y orientaciones diferentes, ambos casos abrevan en tradiciones de experiencia y pensamiento orientales. Patricia Aschieri realiza su trabajo de campo con grupos y performers que practican danza *Butoh* en Buenos Aires. Se trata de un arte escénico que tiene origen en la vanguardia japonesa de los años 60, y que a partir de los 80 se ha expandido y reterritorializado en distintas partes del mundo, revelando una heterogénea y amplia gama de experiencias estéticas. Rodolfo Puglisi lleva a cabo una etnografía sobre las prácticas y las representaciones corporales de grupos argentinos devotos de Sai Baba, un líder espiritual de la India. Si bien su mensaje ecuménico distribuido en todos los continentes promulga una “religión del amor” válida para toda la humanidad, su cosmovisión retoma muchos elementos de las doctrinas espirituales y, fundamentalmente, experienciales, védicas.¹⁸

17. La noción de “deriva natural” asimismo permite cuestionar el fundamento evolutivo de la cognición en las ciencias cognitivas. Esta perspectiva biológica más amplia cuestiona la explicación que sostiene que la clase de cognición de la especie humana es el resultado de su valor adaptativo y pone en crisis las teorías selectivas de la función cerebral del aprendizaje. Desde un enfoque enactivo, la cognición es una trayectoria posible, resultado de un entretendido de múltiples niveles de subredes sensoriomotrices interconectados (de repertorios autoorganizados). La esencia de la inteligencia reside entonces en el devenir de su corporización.

18. Para una caracterización de la danza *Butoh* en la Argentina véase Aschieri (2003, 2006, 2009). Para un panorama de la cosmovisión Sai Baba y alguna de sus prácticas también en este país, véase Puglisi (2007, 2009a, 2009b, 2009c, 2009d).

Quisiéramos aquí hacer referencia a las diferentes formas de acercamiento al campo que ambos etnógrafos hemos realizado. Aschieri es performer y docente de danza *Butoh*, y desde este involucramiento intelectual y corporal construye su campo etnográfico como problema de estudio. Esta doble condición como investigadora y como “nativa” la ubica en una “localización crítica” que supone, como veremos, algunas ventajas. Por su lado, la experiencia etnográfica de Puglisi es justamente inversa. En su caso, comienza su investigación buscando captar las representaciones de la experiencia y construir diagramas conceptuales que den cuenta de las prácticas de los devotos *Sai*. Sin embargo, conforme transcurre el tiempo, advierte las dificultades que este punto de vista entraña para capturar la espesura carnal de la experiencia y deviene “practicante” de algunas de las situaciones vivenciales que el campo va suscitando como, por ejemplo, la técnica de la *meditación en la Luz Sai*.

Uno de los aspectos más importantes que encontramos en común entre ambos casos de estudio es el énfasis que ambas prácticas ponen en la experiencia. A modo de ejemplo, tanto los devotos *Sai* que practican la meditación con frecuencia, como los performer de danza *Butoh* que refieren su expresión como una “meditación en movimiento”, hacen constantes referencias a los procesos vivenciales que sus prácticas conllevan. En este sentido, autores como Northrop (citado por Chapman, 1988) han destacado tempranamente la relevancia de la dimensión experiencial en las formas de cognición orientales. Este autor plantea algunas diferencias en cuanto al estatus que se le ha otorgado al conocimiento teórico y a la experiencia tanto en Oriente como en Occidente,¹⁹ haciendo una distinción epistemológica entre un tipo de conocimiento “estético” y otro “especulativo”. El primero refiere a la aprehensión directa de las cualidades experimentadas, mientras que el segundo refiere a la postulación de entidades o procesos que dan cuenta de ciertas regularidades en la experiencia sin ser ellos mismos dados en la experiencia. Estas dos formas de conocimiento se relacionan íntimamente en lo cotidiano, pero son susceptibles de ser cultivadas y desarrolladas independientemente. Una de las diferencias entre las culturas tradicionales de Oriente y Occidente, para este autor, sería que “han tendido a cultivar una u otra forma de conocer”. Las culturas de Oriente han concebido una “vinculación estética con las capas más profundas de los fenómenos experienciales”, mientras que la civilización occidental, de los griegos en adelante, ha perseguido “una comprensión teórica de la realidad que se supone subyace y explica “las meras apariencias” (Northrop, citado por Chapman, 1988: 11).

19. Tenemos en cuenta discusiones sobre el tema del “orientalismo”. Se destaca al respecto la obra de Eduard Said (1979), quien definió el “orientalismo” como una disciplina académica a partir de la que Occidente convirtió a Oriente en objeto de conocimiento, articulando un discurso al servicio del poder colonial. Si bien recibió la crítica del campo de los estudios culturales, a partir de autores como James Clifford, Alexander Mcfie, Homi Bhabha, entre otros, la discusión que provocó su planteo obligó a una reelaboración de los estudios sobre Oriente y hoy no es posible realizar un análisis que no considere el impacto de su obra.

Teniendo en cuenta entonces esta base experiencial compartida que encontramos en las prácticas que abordamos, así como las diferencias en el acercamiento a nuestros respectivos campos de estudio, nos proponemos reflexionar en torno a algunas experiencias etnográficas que ponen de manifiesto la importancia de considerar el carácter corporizado del conocimiento en el campo.

Revelaciones de la “carne” en el campo

Entre las personas que realizan meditación *Sai* o danza *Butoh* existe el reconocimiento de un tipo de comunicación o vinculación entre las personas y el entorno que sería de un orden diferente al verbal. Así por ejemplo, una performer *Butoh* expresa:

De conexión, experiencias energéticas... de conexión energéticas, de sentir, de tener certezas, así como algo “satórico”²⁰ de certezas occidentales. También encontraba muchas [de estas experiencias] en la meditación, y bueno, todo eso empezó a tomar como verdad, un espacio dentro de mi realidad, que antes estaba como ¡qué raro! Qué raro porque nadie habla de esas cosas, no están aceptadas como que son humanas, y son las cosas de las que todo el mundo se aleja. Que yo por ejemplo, con los chicos [niños] es ese lenguaje [el que uso], yo no tengo nada que explicar. De hecho cuanto menos hablamos en realidad, cuanto menos hablamos de lo extraño y nos alejamos de eso, más estamos viviendo lo mismo, esa cosa de ver la energía o ese tipo de experiencia. Con ellos me encuentro muy ligada. (Performer mujer, veinticuatro años)

Asimismo, hemos identificado que una de las coincidencias más reiteradas en nuestras respectivas etnografías es que muchas personas manifiestan dificultad para expresar con palabras sus experiencias como bailarines o como meditadores. En distintas circunstancias expresan la imposibilidad de realizar una “traducción” que implique el uso de representaciones verbales-conceptuales-metafóricas para describir una experiencia que es percibida en el orden de lo incomunicable.

Nos proponemos dilucidar aquí los posibles motivos de las dificultades que expresan nuestros entrevistados para verbalizar sus experiencias. No obstante, lejos de cualquier exotización de “lo oriental”, queremos destacar que esta característica no es exclusiva de las prácticas vinculadas a *oriente*, sino que ha sido identificada en otros contextos, sobre todo en etnografías relativas a experiencias estéticas y religiosas.²¹

En las prácticas que abordamos en nuestros trabajos de campo, la experiencia corporal propone un entrenamiento de los sentidos y las percepciones

20. La palabra *satori* viene del japonés y hace referencia a la iluminación en el budismo zen.

21. Sobre este tema, véase Citro (1997b, 2003).

muy diferente del uso habitual que como occidentales tenemos de ellos. Así, por ejemplo, mientras que en Occidente se jerarquiza el sentido de la vista por sobre los demás (Le Breton, 1995), estas prácticas proponen un reencuentro con el tacto, el olfato, el gusto, que implican la recuperación de otras formas de experimentar el mundo. En el caso de la meditación *Sai*, por ejemplo, los sahumeros (olfato) y la música (oído) juegan un rol clave en la efectiva realización de la práctica. En la danza *Butoh*, por su parte, se evita el uso de espejos en los entrenamientos, debido a que el foco visual enfatizaría el vínculo con el mundo exterior, obstaculizando la conexión con los demás sentidos. Una metáfora utilizada frecuentemente para “despertar” los sentidos más allá de la vista es ubicar los ojos en distintas partes del cuerpo como “ojos en los pies”, “ojos en la espalda”, etcétera.

Las experiencias que promueven este tipo de técnicas corporales muchas veces se perciben como situaciones inéditas nunca antes vivenciadas. Así, los procesos de entrenamiento en estas y otras técnicas de origen oriental podrían caracterizarse como formas de adquisición de “modos somáticos de atención” (Csordas, 1993b) alternativos a los hegemónicos de nuestra cultura, en la medida en que apuntan a reentrenar las formas habituales de percibir, conocer y conocerse, así como también focalizan en la búsqueda de nuevas relaciones entre cuerpo y mente. Retomando lo señalado por Lakoff y Johnson, pensamos que las vivencias que proponen estos “nuevos” modos somáticos resultan disruptivos de los vínculos habituales entre las bases experienciales y las metáforas asociadas en un campo cultural concreto. Cabe señalar, además, que la elección de determinadas metáforas brinda la posibilidad de destacar ciertos aspectos de las experiencias así como también ocultar otros. En este sentido, la elección de las metáforas por parte de una cultura no sería casual sino que respondería a los valores que ésta desea promover. Dado que toda experiencia tiene lugar dentro de un amplio conjunto de presuposiciones culturales, las experiencias de técnicas corporales de origen oriental crearían discontinuidades con las “coherencias” de los “complejos metafóricos” vigentes en nuestra cultura (Lakoff y Johnson, 2009). Consecuentemente, las vivencias mediante estas técnicas promoverían, utilizando el término de Varela, nuevas “enacciones” entre experiencia, mundo y metáforas que no siempre son instantáneas. Es decir, aunque susceptibles de ser verbalizadas, sólo pueden serlo a medida que pasa el tiempo y la experiencia puede comenzar a ser tematizada. Así lo explica uno de los performers:

Es como que con la palabra podés entender de donde vienen ciertas zonas trabadas, o difíciles del cuerpo. Pero es primero con el cuerpo. Hay más lugares de donde trabajar poniendo la palabra. Igual a mí me cuesta integrar las dos cosas. Me viene con retraso. A veces, si me pasa algo con el cuerpo, recién a la otra semana le puedo poner la palabra, y me cuesta todavía. (Performer varón, veintiocho años)

Reconocemos la existencia de una brecha insalvable entre experiencia y palabra, es decir, advertimos que siempre habrá un “resto” de la experiencia

refractario a la simbolización, siendo éste un hecho compartido por todas las culturas. Ahora bien, teniendo en cuenta nuestros ejemplos etnográficos y la imposibilidad de traducir vivencias en palabras constatada por diferentes etnografías, proponemos como hipótesis que en algunos casos ésta podría relacionarse con la utilización de metáforas provenientes de marcos significativos y/o modos somáticos de atención alternativos a los habituales. Esta ruptura, que provoca la alteración de los usos habituales de los sentidos y que modifica las experiencias relativas a la espacialización u orientación del cuerpo y/o las relaciones cuerpo-mundo, etc., puede devenir experiencias que resultan en un primer momento irrepresentables.

Asimismo, deseamos puntualizar que esta escisión o “desacople” entre metáforas y experiencia puede ampliarse o reducirse de acuerdo con disposiciones culturales, como imperativos de orden moral-religioso. Por ejemplo, en el caso de la meditación *Sai*, los practicantes insisten en el carácter intransferible de la experiencia a la palabra. Ello es así porque se trata de una experiencia que por definición es “no conceptual” en la medida en que, dentro de la cosmovisión védica que retoman, el mundo material en el que nos encontramos constituiría una “ilusión” creada por la mente. El objetivo fundamental al que aspira toda su doctrina es la *iluminación*, esto es, la fusión con la divinidad, una unidad estrictamente espiritual. Dentro de este marco, todas las prácticas que llevan a cabo no tienen otro fin que encaminar al devoto hacia el logro de esta meta, y prácticas como la meditación permitirían a los más experimentados alcanzar un momento, aunque hartamente fugaz, de “iluminación o bienaventuranza”. Por todo lo dicho, el lenguaje no es sino uno de los instrumentos de los que se vale la mente para mantenernos en este plano “denso”, “material”, del que deberíamos desapegarnos. Desde su perspectiva, entonces, poner palabras a una experiencia como la meditación, que es esencialmente espiritual (donde la mente y el cuerpo no tendrían cabida por ser “de este mundo”), sería erróneo en tanto nos alejaría del camino (correcto) a seguir.

El cuerpo del etnógrafo como “dato” en la investigación

En este apartado daremos algunos ejemplos de cómo la observación participante requiere de la puesta en juego no sólo de la subjetividad del investigador, sino también de nuestro conocimiento corpóreo, del trasfondo corporal de la experiencia compartida.

En el caso de Aschieri, muchas situaciones del campo aluden a un conocimiento *intercorporal* entre la etnógrafa y los actores sociales de su campo de estudio. Las interacciones están “impregnadas” de este tipo de conocimiento y éste forma parte de ellas. Presentamos a continuación un fragmento de sus notas de campo en las que da cuenta de una situación suscitada en un ensayo de un grupo de danza *Butoh* en la Argentina, que proviene de una línea de maestros diferente de la suya.

Luego de una muestra del trabajo de una de las performers en un ensayo, y después de que todo el grupo le hubiera hecho “una devolución”, ella pregunta mi opinión. Le digo [...] que en relación con lo que plantea acerca de la “dificultad que siente en la mirada”, y de ese “levantarse” luego de estar “flotando en el mar” [la performer se había referido a que no encontraba una forma que no sea mirar una imagen que dejaba reflejada en el mar, y que eso la obligaba a mirar hacia abajo aunque sabía que escénicamente no funcionaba], tal vez ella podría trabajar con la imagen de “eso que ve”, pero que, en vez de verlo, lo ponga en el cuerpo. Es decir, la propuesta sería que encarne, que le dé “el cuerpo” a “lo que uno ve” cuando ve su imagen que se va alejando en el agua. Mi idea era una invitación a jugar escénicamente esa imagen cada vez más fragmentada y en movimiento, de aquello que dejaba “en el mar”, es decir, “ser” los fragmentos. Esto cambiaba fundamentalmente, en mi opinión, lo que es “contar” una historia y “ser” la historia. Desde mi punto de vista, no se trataba de escenificar una persona que se ve, sino de “ser aquello que ve”. Ella se perturba. ¡Me dice que no!: “No me gusta ser eso, ésa es mi muerte, no quiero eso, ¡no me gusta lo que veo! ¡Es justamente lo que no quiero trabajar! Eso implicaría otro trabajo, otra profundidad. No, no, no sé... puedo cambiar la imagen”. (Aschieri, notas de campo, agosto de 2008)

Este fragmento podría interpretarse como una discusión que pone de manifiesto distintas preferencias estéticas relacionadas con la dirección o la puesta escena. Sin embargo, el intercambio también revela una confrontación entre diferentes maneras de concebir aquello que se considera como “técnica” de la danza *Butoh*. Sin entrar en detalles que exceden este trabajo, lo que queremos destacar es que esta situación en el campo, al poner en la acción la presencia de la “muerte”, elemento constitutivo de la técnica de la danza *Butoh*, no habría sido posible sin el conocimiento corporal de Aschieri en su rol de performer. Si bien la “muerte” suele aparecer en el discurso de los bailarines, ponerla a jugar en el cuerpo forma parte de la encarnación de la palabra en la estética misma, y ya no sólo desde la adhesión discursiva a sus fundamentos. En resumen, mientras la propuesta escénica sugerida incluía “la imagen de la muerte hecha cuerpo”, la bailarina, que en otras ocasiones había reconocido la importancia de la dualidad vida/muerte como metáfora clave de la estética *Butoh*, rechazó esa sugerencia debido a que su aceptación implicaría, según sus palabras, “otra profundidad” que no estaba dispuesta a trabajar. En su intervención, y sin proponérselo, Aschieri puso en evidencia una apropiación diferencial entre los performers argentinos.

Ahora bien, este doble rol puesto en juego en el campo como performer y etnógrafa implica un permanente movimiento entre acercamiento y distanciamiento. Cuando la bailarina interroga a Aschieri, lo hace requiriéndola como “nativa”, interpelando su “conocimiento corporal” de la práctica, en otras palabras, apelando al conocimiento *intersomático*. Sin embargo, el esfuerzo que involucra el movimiento de distanciamiento hacia su rol como etnógrafa le permite vislumbrar otros espacios de comprensión poniendo en

evidencia que las opciones estéticas obedecen a apropiaciones diferenciales de la técnica y no sólo a preferencias o gustos personales. En síntesis, en su caso “estar ahí” involucra un esfuerzo de reflexión constante sobre los presupuestos “corporales” que conlleva su rol como performer, al mismo tiempo que como etnógrafa debe ponerlos en juego como parte del flujo de intercambios en el campo. Un “estar” complejo que deviene del movimiento entre fuerzas opuestas: alejarse y regresar para volver a distanciarse, reflexionar e involucrarse para luego retomar la escritura, “bailar” preguntas que reciben respuestas en gestos y danzas regidos por una lógica poético-corporal, para luego intentar un análisis desde la lógica científica. El trabajo etnográfico oscila, entonces, como un péndulo, entre la “liminalidad” del movimiento y la escritura reflexiva, en un esfuerzo multisensorial que intenta alcanzar las capas profundas de la encarnación de la experiencia.

A continuación, presentamos un proceso opuesto en la experiencia de Puglisi, quien al tener la oportunidad de profundizar el compromiso corporal como parte de la experiencia etnográfica logra, como ya señalara tempranamente Jackson (1983), otorgar mayor profundidad o nuevos significados a los relatos obtenidos mediante la observación y las entrevistas.

Dado el referente empírico que tengo, siempre mis contactos fueron en entrevistas o bien en los centros Sai, donde los encuentros son de, a lo sumo, una hora y media. Pero cuando me fui al retiro espiritual en Pueblo Esther la cosa cambió. Fueron dos días en que me levantaba a las 6.30 de la mañana en ayunas y a cantar. Estar todo el día inmerso en un mundo experiencial de ese tipo creo que favoreció que a la noche, cuando hicimos una meditación, yo haya tenido una experiencia totalmente diferente a las que había venido teniendo. Siento que después de intentar tantas veces meditar y tener esas vivencias, comprendo con más “densidad” lo que mis informantes me dicen. Sin poder decir que “medité”, sí experimenté sensaciones nuevas, y esto me permite comprender mejor las dificultades que muchos devotos me comentan que tienen al meditar (porque muchos de ellos hacen referencia a lo difícil que es meditar, lo difícil que es “parar la cabeza”, algo que para mí es imposible, pero aquella vez pude detenerla al menos un poquito y con esa experiencia comprendo mejor la narrada por ellos). (Puglisi, notas de campo, octubre de 2009)

Así, su participación en un retiro espiritual realizado por los devotos Sai implicó un compromiso más profundo con la experiencia de la meditación que aquel que venía manteniendo en los breves encuentros semanales. Levantarse en las mañanas muy temprano, compartir el ayuno, los “cantos”, las meditaciones, los diversos talleres en valores humanos, etc., posibilitó una vivencia “muy distinta” y de “sensaciones nuevas”. La comprensión corpórea se convierte así en otra fuente de la que surgen otras preguntas, otros focos de atención de la experiencia. En suma, los datos del campo pueden ser incluidos en una “descripción densa” que incorpora la experiencia intercorporal de la práctica de la meditación y que incluye una nueva sensibilidad para captar

las dificultades que conlleva la búsqueda de “otras” relaciones entre cuerpo y mente, por ejemplo.

Los ejemplos presentados permiten reflexionar en torno a los distintos roles que el o la etnógrafo/a asume en el campo, así como las implicancias metodológicas que conllevan. Esto nos lleva a discutir también la posibilidad de incluir en nuestras producciones académicas el contenido no representacional de la experiencia etnográfica. En este sentido, nos preguntamos en qué medida como etnógrafos somos herederos de un *habitus* (Bourdieu, 2006) etnográfico que nos impulsa a filtrar todo por el tamiz del lenguaje reflexivo. Pero ¿podemos y debemos exigir palabras a los actores sociales del campo cuando éstos las niegan? ¿Deberíamos desestimar las experiencias de carácter no verbal que protagonizamos en nuestras etnografías?

Resulta sumamente sugerente, teniendo en cuenta nuestros casos de estudio, que Varela (2005), al cuestionar el carácter representacional del conocimiento, sugiera como método para la sistematización de la experiencia la práctica meditativa de tradición budista. Esta elección se fundamenta en que el autor considera que, a diferencia de las occidentales, la filosofía budista permitiría un examen sistemático y disciplinado de la experiencia. En este sentido, desarrolla un enfoque que caracteriza como “presencia plena/conciencia abierta”, que implicaría el abandono de hábitos de ausencia mental o de fijación de la mente en alguna idea (es decir, la disociación entre mente y cuerpo dado el carácter volátil de la primera) y “en el que cuerpo y mente se coordinan naturalmente y la reflexión alerta y corporizada se manifiesta como actividad natural” (Varela, 2005: 56). Las técnicas de la “presencia plena” estarían diseñadas para retrotraer la mente desde sus teorías y preocupaciones hacia la situación de la experiencia. Creemos que la exploración en el campo mediante estas técnicas podría constituir una nueva herramienta para el quehacer etnográfico, aunque ello dependerá, por supuesto, de las elecciones y predisposiciones de cada investigador.

Asimismo, frente a la propuesta clásica de la *etno-grafía* como una manera escrita de relacionarse con los otros, nos interesa retomar la propuesta metodológica de la *etno-performance*, esbozada en trabajos anteriores (Citro, Aschieri y equipo, 2009). Este concepto plantea una crítica al énfasis otorgado por el academicismo en la manera de hacer ciencia: no sólo a la forma de estar en el campo (en nuestro caso, intentando denodadamente filtrar toda experiencia por el tamiz del lenguaje escrito), sino también a la forma de transferencia de conocimiento exclusivamente por medios escritos o verbales. La *etno-performance* propondría recuperar ese componente experiencial-corporal de la vivencia etnográfica que habitualmente queda invisibilizado o dejado de lado; así, nuestra tarea como etnógrafos consistiría no sólo en escribir *papers* sino también en proponer y facilitar investigaciones participativas y nuevos modos de comunicarlas.

La propuesta de la *etnoperformance* apunta a profundizar la inclusión de un modo corporal-performático de relacionarse también en el ámbito académico, que permita compartir más acabadamente no sólo los suelos existencia-

les “del otro” sino también nuestras experiencias como etnógrafos. Por tanto, las vivencias etnográficas individuales y colectivas deberían poder superar el ámbito privado (por ejemplo, que el etnógrafo adopte la costumbre de meditar), y convertirse en “etnografías performáticas” o “performances etnográficas” (como puede ser, en nuestro caso, la realización de una performance de meditación con académicos).²² Mediante estas nuevas experiencias, ampliaríamos las formas aceptadas de transferencia de conocimientos en el ámbito académico, continuando los sueños utópicos de Victor Turner (que Citro comenta en el capítulo 1 de este libro), vinculados a una transformación de nuestra disciplina que involucre la trascendencia de los meros “protocolos ideacionales”. No obstante, también deberemos enfrentar los desafíos epistemológicos que la implementación de estos nuevos dispositivos nos impone,²³ pues somos conscientes que esta apuesta involucra una fuerte interpelación a las actuales políticas académicas en las formas de producir y transmitir saberes.

Consideraciones finales

En estas palabras finales deseamos reflexionar acerca de los modos somáticos de atención de la ciencia. Ésta se ha erigido sin lugar a dudas desde una perspectiva claramente representacional, especialmente de carácter lógico-reflexivo. No obstante, los desafíos que nos plantea la práctica etnográfica, y en este aspecto pensamos puntualmente en la cuestión corporal y en su manera de abordarla, invitan a poner en discusión esta forma hegemónica “de hacer ciencia”.

Ya Valentin Voloshinov (1992) tempranamente rechazaba la “abstracción filológica” que separa el lenguaje de la situación discursiva concreta que no es, en última instancia, sino la del cuerpo. Algo similar señala Bourdieu (2006), cuando refiere a la operación que el análisis científico efectúa sobre la práctica, desvinculándola de su campo de inmanencia inmediato, esto es, práctico y por ende corporal, y la presenta en cuadros conceptuales objetivos (de aquí su apelación a *objetivar los modos de objetivación* de la ciencia)

22. En comunicación personal con Adil Podhajcer, Fernando Pitossi (jefe de Grupo del Laboratorio de Terapias Regenerativas y Protectoras del Sistema Nervioso de la Fundación Instituto Leloir) nos comentó que en distintos congresos de biología y neurobiología se han realizado prácticas de meditación en diferentes oportunidades.

23. Al respecto, coincidimos con Lambeck sobre la necesidad de un mayor acercamiento entre la antropología y la filosofía. Según el autor, la inconmensurabilidad de los ámbitos de lo que denomina “cuerpo y mente en el cuerpo” y “cuerpo y mente en la mente” remiten a que cuerpo y mente son premisas relativas antes que absolutas dentro de una misma cultura. Justamente, su falta de resolución sería el potencial generador de producción de diversidad, y la inconmensurabilidad de la experiencia humana sería la que provoca la producción y el uso de categorías inconmensurables. Para una lectura detallada, remitimos al capítulo de este autor publicado en este mismo libro.

donde, por ejemplo, el tiempo irreversible de la práctica deviene una senda de recorrido bidireccional, léase reversible, traicionando toda la riqueza (y pobreza) de la situación social concreta.

Planteos más radicales son, por ejemplo, las posturas de Michel de Certeau (2000), quien ha llamado la atención sobre esta característica “intraducible” del acto del habla (y que es perfectamente aplicable a la cuestión del cuerpo) en su crítica a la metodología científica tradicional, expresando:

A la constitución de un sitio científico, previo a todo análisis, corresponde la necesidad de poder *transferir* los objetos que se van a estudiar. Sólo puede estudiarse lo que puede trasladarse. Lo que no puede arrancarse de raíz se quedará fuera del campo, por definición. De ahí el privilegio que estos estudios conceden a los *discursos*, la cosa que en el mundo resulta la más fácil de captar, grabar, transportar y tratar en lugares seguros, mientras que el *acto* de habla no puede desprenderse de su circunstancia. (25)

Ahora bien, a pesar de que consideramos harto saludable esta revisión del paradigma representacional que rige el desempeño de la práctica científica de hoy, consideramos que posturas como las de Varela resultan ciertamente demasiado extremas, en tanto su total aceptación conllevaría a la imposibilidad de la praxis científica. Como señala César Ojeda (2001): “Sostener que el obstáculo en las ciencias cognitivas es la idea de representación, es sostener que el obstáculo es la ciencia misma” (294). Sin embargo, sus posturas, aunque demasiado radicales, nos han permitido iluminar ciertos aspectos de la producción de conocimiento así como ampliar el marco de las discusiones acerca de la manera que tenemos de hacer ciencia, esto es, enriquecer, complementar, desafiar el paradigma representacional hoy imperante, con nuevos abordajes que nos permitan captar otro tipo de saber, como el corporal que nosotros constatamos en el campo.

A esta altura de la discusión, no nos cabe duda de que la ciencia debería modificar sus modos somáticos de atención, pues básicamente hasta el momento se ha servido de uno que, a pesar de los pioneros consejos husserlianos, sigue ignorando todo el factor corporal del conocimiento. Nuestra propuesta no aboga por la eliminación de la representación dentro del campo de la ciencia, pero sí porque la reconozcamos como un elemento del que nos valemos para conocer a los “otros”. Particularmente, creemos de carácter urgente que la antropología del cuerpo comience a tomar en cuenta los datos “de la carne”, ya no sólo de los otros sino los del investigador. Esto, por supuesto, implica un desafío nada fácil de resolver, en tanto nos fuerza a encontrar nuevas formas de sistematización o presentación de los resultados de nuestras etnografías a otras comunidades de cuerpos: nuestros colegas antropólogos y los grupos con los que trabajamos.

SEGUNDA PARTE

Etnografías de y desde los cuerpos

1. El poder de las representaciones Cuerpo, sexualidad y género en las prácticas médicas

Dualismos que duelen

Una mirada antropológica sobre los cuerpos intersex

Luciana Lavigne

La recompensa podría ser una sociedad en la cual la sexualidad sea algo digno de ser celebrado por sus sutilezas y no algo temido o ridiculizado.

Anne Fausto-Sterling, "Los cinco sexos"

Visibilizar y celebrar la diversidad corporal tal vez ayude pero también es necesario hacer visible esa otra diferencia, la verdadera, la que no reside entre nuestras piernas. Esa que se produce y se instala cuando, en nombre de la diferencia sexual, invocando ciertos derechos de lo humano y de lo idéntico y movido por las mejores intenciones, alguien dice: hay que cortar. Y corta.

Mauro Cabral, *Interdicciones*

Hace ya varios años, mientras estudiaba la carrera de antropología social en la Universidad de Buenos Aires, sucedió una serie de acontecimientos que quiero retratar para introducir este trabajo. Aspiro, entonces, a recuperar dos instancias que fueron fundamentales a la hora de considerar el momento y el modo en que se produjo esta visibilidad de la intersexualidad en mi propia experiencia. Una primera escena de visibilización se produjo durante las II Jornadas de Reflexión "Monstruos y monstruosidades",¹ donde el investigador y activista intersex Mauro Cabral, hasta entonces desconocido para mí, se presentó afirmando:

1. Esas jornadas fueron organizadas por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1 y 2 de noviembre de 2002, en el Museo Roca, Buenos Aires.

No soy uno más de *esos-y-esas-que-hablan-de-monstruos* en cursos, ponencias y seminarios. *Yo soy un monstruo*. Y si he venido, finalmente, a sentarme entre ustedes y presentarles estas líneas, no ha sido solamente convocado por la solidaridad que me inspiran los *monstruos* y las *monstruas* que han llenado estas salas, sino además, y principalmente, para hacer *ética y política de monstruos* a la luz del día y en el presente. (Cabral, 2002, mi subrayado)

Lo que implicaba esta autodenominación, destacada en el fragmento anterior, lo fui comprendiendo con el tiempo, pero resonó de un modo que impulsó interrogantes e indagaciones que posteriormente se convirtieron en una tesis de licenciatura en antropología.² Ocurrió en una sala del Museo Roca, sentado –dándole la espalda al busto de quien se había encargado de exterminar a quienes consideró monstruos de su tiempo–, con bastante gente en la sala, incluida mi madre, mi abuela y yo, sentadas en los bancos históricos, sorprendidas por una escena performática que no dejaba de involucrarnos a cada una, desde el espanto, la curiosidad, las preguntas. ¿Qué, si no, puede producir semejante declaración? Lo que vino después fue una enfática narración acerca de los protocolos de atención biomédica de normalización corporal e identitaria contemporáneos. Mis preguntas desplegadas a partir de aquella exposición giraron en torno de quiénes son los monstruos contemporáneos, de qué se tratan esas intervenciones de normalización quirúrgica y hormonal de los cuerpos, por qué desconocía estas experiencias.

Una segunda escena de visibilización consistió en un encuentro con Diana Maffia –filósofa feminista, docente de la Universidad de Buenos Aires y ex defensora del pueblo adjunta en Derechos Humanos– en la Librería de las Mujeres. Habíamos pergeñado este encuentro con mis entrañables compañeras de la carrera de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, con quienes tuvimos un grupo de estudio acerca del cuerpo, justamente para discutir algunas líneas de trabajo. En esa oportunidad, nos comentó la existencia de casos de intersexualidad que implican una violación de los derechos humanos; se trataba de situaciones en las que intervenía el poder biomédico hegemónico sobre cuerpos de bebés, niñas y niños, sujetos de derecho, a quienes se les enajenaba el derecho a decidir. Luego de esta segunda instancia visibilizadora me interrogué, entonces, qué estaba ocurriendo para referirse a estas experiencias como casos de intersexualidad, a qué se refiere exactamente esta palabra –por entonces absolutamente superpuesta e intercambiable con la noción de hermafrodita–, a qué derechos específicamente estaba apelando, cómo interviene hoy la biomedicina sobre estos cuerpos.

Comenzar narrando estas situaciones tiene el cometido de exponer y reflexionar acerca de cómo ciertos acontecimientos y prácticas se tornan visibles en cierto momento, de qué modos ocurre, quiénes son los actores sociales que

2. “La intersexualidad. Un abordaje de las representaciones socioculturales hegemónicas”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2006.

expanden sus voces, unas veces denunciando, relatando, otras demandando, exigiendo. Y, especialmente, tiene el objetivo de resaltar el significado que otorgo a esta consideración cuando nos adentramos en el conocimiento sobre la intersexualidad.

Este proceso de “visibilización” atravesó mi investigación como una categoría central que recorre y guía la traza de los interrogantes, desde las primeras indagaciones –caracterizadas por una preocupación ética, política, antropológica–, hasta los innumerables recorridos en los que fui tomando conocimiento de la complejidad de estas situaciones problemáticas implicadas en la regulación biomédica. En este devenir, participé y observé diversos ámbitos, durante el transcurso de los años en los que se desarrolló el trabajo de campo.³ Así, mi proceso de investigación fue paralelo a uno de visibilización de la problemática de la intersexualidad en la ciudad de Buenos Aires. En este caso, me encuentro convencida de que fue sucediéndose un proceso sociocultural, que sin dudas no se inició entonces pero que sí tomó más ímpetu desde aquel momento, que fue colocando el tema en diferentes agendas de discusión pública, debates y producciones académicas, propuestas de intervenciones sociales y como objeto mediático mediante producciones culturales. Tanto es así, que mediante este despliegue pude participar en diversas instancias donde la intersexualidad fue expuesta y debatida de manera cada vez más frecuente.

Asimismo, y esto es central para desplegar los mecanismos socioculturales que garantiza la persistencia de la invisibilización de la problemática intersex, este abordaje expone el modo en que, en determinado lugar y momento histórico, se silencian y omiten ciertos grupos y/o cuestiones sociales. Estos procesos involucran relaciones de dominación y subordinación, así como luchas por transformarlas. Como sostiene Pierre Bourdieu (1984), existen representaciones –individuales o colectivas– que permiten ver y hacer valer determinadas realidades, y en las diversas luchas simbólicas por la percepción del mundo, las categorías de percepción y apreciación son susceptibles de ser transformadas.

A más de tres años de haber concluido mi investigación, este trabajo se revela como una nueva instancia de reflexiones, en tiempos en que me encuentro una y otra vez interpelada por mis propios pasos investigativos. Mi objetivo, entonces, se revela como un ejercicio de repensar aquella experiencia y producción. Sostengo entonces que para desplegar este abordaje contemporáneo de la intersexualidad se torna necesaria una apuesta genealógica que permita desentrañar los modos de tratamiento históricos, es decir, rastrear los procesos históricos de gestión y regulación socioculturales de los cuerpos intersex.

Apelaremos aquí a la historia de la sexualidad, elaborada por Michel Foucault en la década del 70, como una historia del biopoder, que significó la con-

3. El trabajo de campo se desarrolló entre 2003 y 2006. Fueron entrevistados diversos actores involucrados en la atención biomédica local (profesionales de los hospitales públicos de niños de la ciudad de Buenos Aires), del ámbito político y activista.

ceptualización de los dispositivos de construcción de la sexualidad. Siguiendo a este autor, la sexualidad se convirtió entre el siglo XIX y el XX en el dispositivo central del ejercicio del poder. A partir de entonces, surgen dos disciplinas: la anátomo-política del cuerpo y la regulación de la población mediante la biopolítica (Foucault, 1995: 168), que gobiernan y controlan, a un mismo tiempo, los cuerpos y las poblaciones.

El autor se refiere a la construcción de la denominada *scientia sexualis* y define la sexualidad como dispositivo que supone la oposición binaria de los sexos. Es así que, como una de las herramientas de control y regulación de las poblaciones, se construye una específica definición de los modelos de varón y de mujer, delimitando lo masculino y lo femenino, que como normativa opera en la constitución de las identidades y las subjetividades. Esta definición implica la cristalización de parámetros de la normalidad y participa del proceso de consolidación de una representación hegemónica del cuerpo en la que sólo existiría un femenino y un masculino, claramente distinguibles y sin intermedios. Ahora bien, debemos reconocer la existencia histórica de cuerpos que no se ajustan a estas reglas clasificatorias y que interpelan esta definición hegemónica: los intersexuales.

Aquí desarrollamos un análisis crítico de la aplicación concreta de una serie de estrategias discursivas, de intervención y transformación para acomodar, reencauzar y normalizar esos cuerpos representados como del orden de los “errores de la naturaleza”, lo “monstruoso” o ininteligible. Sucede que estos cuerpos no se adaptan a las prescripciones del sexo, del género y la sexualidad, interpelan nuestras nociones de normalidad y anormalidad, y desafían a repensar tanto las variaciones como las concepciones binarias hegemónicas.

Para efectuar este análisis, caracterizaremos lo que considero serían los tres principales paradigmas de regulación y gestión de los cuerpos intersex que se han generado hasta la actualidad. Éstos no se excluyen entre sí sino que coexisten y, además, no refieren a un proceso de histórico de evolución sino precisamente a momentos en los que es posible subrayar ciertas transformaciones en los modos de intervención de los cuerpos. En primer lugar, abordamos el paradigma jurídico de regulación y administración de las identidades de las/los hermafroditas hasta la construcción de definiciones médicas. Luego, situamos brevemente el proceso de construcción histórica de la intersexualidad, íntimamente asociado a los procesos de medicalización. Finalmente, otro paradigma que se encuentra en profundo diálogo con el anterior se refiere a las perspectivas alternativas al abordaje dominante: a la experiencia impulsada por el activismo del movimiento intersex, en el que actores sociales comprometidos tomaron visibilidad social como interlocutores de las dinámicas de intervención biomédica hegemónicas y los nuevos discursos científicos. Para concluir este trabajo, propongo algunas reflexiones acerca del trabajo de campo de esta experiencia investigativa y de mi involucramiento como etnógrafa.

Del paradigma jurídico a las definiciones biomédicas: breve recorrido histórico

Foucault (1995) relata que en la Edad Media y hasta los siglos XVI y XVII, los hermafroditas⁴ fueron considerados “como monstruos y ejecutados, quemados, y sus cenizas se lanzaban al viento” (73). Será recién a partir del siglo XVII el momento en que deben elegir su sexo. Una vez que escogieran, debían comportarse de acuerdo con él —incluyendo las vestimentas correspondientes—, y en el caso de que hicieran uso complementario de su “sexo anexo”, se involucraban las leyes penales y se las/los condenaba por sodomía (73). Una de las transformaciones acontecidas durante este período, según Foucault, implica la consideración de la monstruosidad que ya no queda sujeta a la condena como única opción, así como la elaboración de un discurso médico sobre la sexualidad y sus órganos (78). Antes del siglo XIX los árbitros fueron los abogados y los jueces, siendo la cuestión objeto de la órbita jurídica. Existía para el hermafrodita una norma legal, que estipulaba la necesaria identificación con el sexo prevaleciente en el cuerpo. El problema consistía por entonces en que no se especificaba un criterio para juzgar el sexo prevalente.

Con la conformación de los Estados modernos, según sostiene Cristina Garaizabal (1998), “se limita la posibilidad de elección de sexo para las personas «dudosas»” (41).⁵ Este proceso es descrito por Foucault del siguiente modo: a partir de las teorías biológicas sobre la sexualidad, las nociones jurídicas sobre el individuo y las estrategias de control administrativo en los Estados modernos, se fue rechazando la representación de la mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo. La mutación reconocida desde la perspectiva del derecho implica que desaparezca “la libre voluntad de elegir” (41).

Aquí es indispensable precisar el rol de las instituciones conformadas con el fin de gobernar las poblaciones. En la Argentina, a partir de 1880, el Estado

4. La palabra *hermafrodita* proviene de la conjunción de los nombres griegos *Hermes*, el mensajero de los dioses, el patrón de la música, el controlador de los sueños o el protector del ganado, y *Afrodita*, la diosa del amor sexual y la belleza. Según la mitología griega, estos dioses son los padres de Hermafrodita, quien a los quince años se convirtió en mitad hombre y mitad mujer al fundirse su cuerpo con el de una ninfa de la que se había enamorado. La utilización de esta terminología da cuenta del ingrediente mítico que tienen actualmente las representaciones de estos cuerpos, es decir, la creencia de que una persona llamada “hermafrodita” en realidad tiene los dos aparatos genitales completos, tanto el femenino como el masculino. Vale acentuar también lo que de esta representación se desprende: la fantasía de la posibilidad de autoengendrarse o cosas por el estilo. Es importante señalar que lo que pueden tener los “hermafroditas reales” son testículo y ovario, que pueden crecer de forma separada o dentro del mismo órgano. Por lo tanto, la medicina considera que cuando una persona tiene tejido testicular y ovárico se trata de un caso de hermafroditismo o intersexualidad.

5. Thomas Laqueur (1990) nos dice: “Así, en cuanto a los hermafroditas, la cuestión no era «de qué sexo son verdaderamente», sino hacia qué género les impulsaba con mejor disposición la propia arquitectura de sus cuerpos. El interés de los magistrados se centraba menos en la realidad corporal —en lo que llamaríamos sexo— que en mantener límites sociales claros, en mantener las categorías de género” (236).

nacional creó las instituciones necesarias para garantizar la fijación de los sentidos en torno al sexo, el género y la identidad, instituciones capaces de regular las conductas y los cuerpos (Ben, 2000). Este sistema político consolidó la constitución de la ciudadanía a partir de dos identidades de género posibles: masculino y femenino, contexto a partir del cual “una persona que no era clasificable como varón o como mujer constituía un problema para un Estado que sólo consideraba inteligibles a los/as sujetos que sí se adecuaban” (70). En este sentido, “la dificultad para distinguir el sexo de una persona en el caso de los y las «hermafroditas» no era simplemente un problema técnico de la medicina, sino que tenía implicancias políticas”, es decir “que una persona cuyo sexo no es claramente determinable pone en crisis un sistema político y social que parte del reconocimiento naturalizado de una binaridad sexual” (70).

Por lo tanto, los hermafroditas —así denominados por aquel entonces—, quienes interpelaban la pretensión de sostener este sistema binario, fueron blancos de intervención de la experiencia médica que, como institución, a fines del siglo XIX comenzó a consumir su autoridad para ejercer “el control social que los/as resituara dentro de los marcos de la normatividad sexual y de género” (70). Podemos concluir en que en el siglo XX la comunidad médica completa lo que el mundo legal comenzó: la eliminación de cualquier forma de expresión sexual que no se ajuste a un modelo heterosexual de varón y mujer (Fausto-Sterling, 1998: 84).

Así, en el marco del Estado moderno, las técnicas de control se expresan en la proliferación de diversos documentos que incansablemente nos rotulan y contribuyen a construir y delimitar nuestras identidades, por ejemplo, la inscripción de todo ciudadano/a en un registro de las personas. A través de un formulario determinado, utilizado con estos fines, el Estado conoce e identifica a los nacidos clasificados en tanto varones o mujeres. Este instrumento, por lo tanto, produce dos identificaciones únicas posibles, se construyen dos topografías que simbolizan la identidad femenina y masculina, y contribuyen con la fijación de dos identidades de género, concebidas como normales, estables y duraderas. En este contexto, una línea de puntos desestabilizaría un orden binario preestablecido, abriría un espacio para otras formas de representación identitaria. La gráfica construida con estos fines es diversa pero siempre precisa y sólo admite dos categorías posibles. Puede consistir en la existencia de dos casilleros en blanco para ser marcados según se trate de una persona *femenina* o *masculina*, un espacio para ingresar la inicial F o M o, como en el caso del certificado de nacimiento, existe una leyenda predeterminada que versa “sexo femenino” o “sexo masculino”; una clara impronta cultural.

Estos dispositivos de control mencionados se desplegaron con fuerza con el fin de establecer un modo específico de gobierno de las poblaciones. Entonces, a fines del siglo XIX, irrumpe la autoridad de la medicina, proponiendo nuevas formas de saber/poder y de regulación de los cuerpos.

El paradigma biomédico de intervención hegemónico

Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, se sitúa el proceso de medicalización de la vida y de la anormalidad, que implica ver con un marco médico un fenómeno y considerar la perspectiva médica como la autoridad para intervenir (Conrad, 1982). Previamente, entre los siglos XVIII y XIX la biología como disciplina va asumiendo más jurisdicción a la hora de disponer sobre los cuerpos considerados “anormales” con necesidad de corrección, a partir de los estudios de las anomalías anatómicas. En el siglo XIX el biólogo Isidore Geoffroy Saint-Hilaire funda la ciencia de la *teratología* o *ciencia de los monstruos*, que estudia y clasifica los nacimientos fuera de lo común o extraordinarios y asume el tratamiento de los fenómenos anatómicos monstruosos, entre los cuales se clasificó a los hermafroditas (Braidotti, 1997). Los nacimientos anómalos y los hermafroditas fueron proclamados como resultado del anormal desarrollo embriológico y se determinó que para conocer su génesis era necesario conocer el desarrollo normal; en síntesis, se estipuló que estudiando las variaciones anormales se conocería más acerca de los procesos de desarrollo normal. Los escritos de Saint-Hilaire fueron de suma importancia para darles otra posición a los cuerpos fuera de lo común o extraordinarios, tratados como “no normal” o *freakish* hasta entonces y, a partir de ese momento, desde la teratología serán concebidos en el plano de lo natural y redefinidos como patológicos, enfermos con posibilidad de ser curados como consecuencia del desarrollo del conocimiento médico (Fausto-Sterling, 2000: 36).

Con este antecedente, se fue construyendo uno de los argumentos que promovió el poder de intervención de la medicina, como saber específico, sobre los cuerpos, sobre todo cuando se tratara de casos considerados patológicos. La intervención, en este sentido, cobró el valor de reencauzar, normalizar. Restaba definir las técnicas, las estrategias médicas de intervención de los cuerpos. Eso es lo que ocurrió con la medicalización de la intersexualidad: la medicina se institucionaliza y los médicos obtienen el monopolio del conocimiento y el tratamiento vinculado con la disfunción del cuerpo físico, en nuestro caso particular interviniendo sobre los cuerpos intersex, lo cual implica la normalización mediante su saber/poder específico ahora legitimado.

Según asevera Anne Fausto-Sterling, el abordaje de la intersexualidad en el siglo XX es un ejemplo de biopoder, en el sentido foucaultiano del término, en la medida en que los saberes producidos desde las ciencias de la bioquímica, la embriología, la endocrinología, la psicología y la cirugía permitieron a las y los médicos controlar el sexo del cuerpo humano (Fausto Sterling, 1998). Uno de los ejemplos centrales que modificaron el conocimiento que se tenía sobre el cuerpo consistió en el descubrimiento, a partir de 1950, de métodos para determinar el sexo en cuanto a los cromosomas. De esta manera, el sexo genético se determina a través de pruebas clínicas, conocimiento científico que será rápidamente utilizado en el abordaje de los naci-

mientos intersex.⁶ Pasamos entonces de la “era de las gónadas” —ovarios y testículos como factores determinantes del sexo biológico— a la “era de la información cromosómica”,⁷ que posibilitó el despliegue de algunos argumentos como que esta información revelaba cuáles eran “las intenciones reales de la naturaleza” (Gooren, 2003: 45). A partir de entonces los intersexuales son “normalizados” al nacer, mediante intervenciones basadas en cirugías y tratamientos hormonales.

En cuanto a la materialidad y para dar sustrato a la construcción social del género a partir de la oposición de los dos sexos, éste fue fijado en la anatomía del cuerpo, esto quiere decir que el cuerpo se construye como el sostén de la diferencia y en esta significación es naturalizado como hablando por sí mismo, como organismo biológico objetivable e inequívoco. Desde esta concepción se ha entendido que las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, es decir los sexos, determinan de modo natural los particulares modos de hacer, pensar y comportarse, lo que significa que el género se refirió a las prácticas de femineidad y masculinidad en las relaciones sociales.

En 1955 John Money (2002: 30) publica una obra sobre el criterio para establecer la diferenciación sexual y formula diversas variables componentes: sexo genético o cromosómico, sexo gonadal, sexo hormonal fetal, sexo morfológico interno, sexo morfológico externo, sexo hipotalámico, sexo de asignación y crianza, sexo hormonal puberal, identidad y rol de género, deterioro del sexo procreativo. Esto es considerado significativo pues propone otro recorrido para la comprensión de la diferenciación sexual y es incorporado en diccionarios médicos. La introducción de los términos “identidad” y “rol de género”⁸ fue obra de Money, y se supone que condujo a formular en otros términos el estatus de los sujetos que, llevando vidas de hombres o de mujeres, no poseían las “especificaciones biológicas de su sexo”.⁹

El término “género”, que Money tomó de la lingüística (utilizado en el marco de esa disciplina con el fin de clasificar palabras como del género femenino, masculino o neutro), habilitaba el hecho de quedar exentos de toda vinculación con características biológicas para la descripción del estatus de masculinidad o femineidad de los sujetos intersexuados. Money prosiguió con sus estudios incorporando la noción de género, pero será Robert Stoller quien en su obra de

6. La Johns Hopkins Medical Centre, de Baltimore, Estados Unidos, es la primera clínica especializada en el tratamiento de bebés intersexuales. En la década de los 50, en la Universidad Johns Hopkins comienza la investigación y el estudio exhaustivo de los intersexuales, iniciada por John Money y John y Joan Hampson.

7. Alice Dreger (2001) otorga estos nombres a diferentes momentos históricos con el propósito de resaltar los criterios utilizados para definir la asignación de sexo en sujetos intersex.

8. Este postulado acerca de la formación de la identidad/rol de género creó un paralelismo con la adquisición del lenguaje a edades tempranas. Sobre este tema puede consultarse Gooren (2003).

9. Así, se aprecia cómo la palabra “género” aparece por primera vez con los estudios sobre hermafroditismo y transexualidad.

1968, *Sex and Gender*, defina con mayor precisión el sentido del término “género”, a partir del estudio de los trastornos de identidad sexual (Lamas, 2003). Lo hará en el marco de la distinción entre biología y cultura, vinculando el sexo con la biología (hormonas, genes, sistema nervioso, morfología) y el género con la cultura (psicología, sociología) (Haraway, 1991). Esto señala un hecho a ser destacado: el concepto de género originalmente surge en el marco de estudios de la psicología y la medicina, y recién será retomado en la década del 70 por las ciencias sociales (Lamas, 2003).

En 1972, con la obra *Man and Woman, Boy and Girl*, los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt popularizan el paradigma de la identidad genérica y, con éste, la idea de que el sexo y el género son categorías separadas. El sexo, según ellos, se refiere a los atributos físicos, anatómica y fisiológicamente determinados, mientras que consideraron el género como una transformación psicológica, una concepción interior de que se es hombre o mujer (identidad de género) y su correspondiente expresión comportamental de esa convicción. Esta diferenciación permitió caracterizar la experiencia de los bebés intersexuales que, sin un sexo definido, asumían un género a partir del proceso de socialización (Fausto-Sterling, 2000). Por ello, propusieron que hasta los dos años y medio los genitales externos serían los principales determinantes de la asignación de sexo, en tanto que en los pacientes que superasen esa edad la cirugía se amoldaría a lo establecido a partir de la socialización según el rol de género.

Desde la perspectiva de Money (2002), en la discusión acerca de las razones de las intervenciones no hay duda de que deben realizarse lo antes posible pues se trata de una emergencia médica; afirma que impedir esta intervención no sólo es “irresponsable” sino que además se opone “a mejorar la salud y el bienestar con la mayor extensión posible” (32). Por ende, las intervenciones se sustentan en la concepción de que la intersexualidad es una *malformación* o *error de la naturaleza*, un *defecto de nacimiento* quirúrgicamente corregible.

Es decir que en la década del 70 se formula el protocolo de atención utilizado en la mayoría de los servicios pediátricos hospitalarios occidentales, que sostiene que los cuerpos deben ser normalizados mediante intervenciones quirúrgicas durante la primera infancia (Cabral, 2009). De esta manera, las tecnologías médicas posibilitaron las intervenciones normalizadoras de los cuerpos de los intersex, basándose en un modelo de “cuerpo normal”. Este discurso biomédico concibe que existen dos gónadas sexuales: ovarios y testículos, dos sexos y dos roles sociales correspondientes, así como se les atribuye a los genitales la función de la reproducción humana, restándole relevancia al placer. Todas estas valoraciones y concepciones que signaron la construcción de los diversos tratamientos de la intersexualidad fueron de algún modo interpeladas por los estudios de género, que problematizaron los supuestos y las representaciones que estaban delimitando las experiencias posibles, recortando e incluso construyendo los cuerpos de modo específico.¹⁰

10. Al respecto existe una vastísima literatura a modo de ejemplo, véase Carol Vance (1989).

A lo largo de este proceso histórico que describimos sintéticamente, los médicos se convirtieron en los sujetos responsables de llevar a la práctica la estricta regulación de los cuerpos, convirtiéndose en “brazo ejecutor de unos mandatos socioculturales” (Gregori Flor, 2006: 117). Por ello me empeñé en analizar cuáles son estos mandatos, estas representaciones vigentes en los discursos y las prácticas de intervención biomédica.¹¹ Una de las referencias que surgieron con insistencia en las diversas entrevistas con las y los médicos realizadas durante mi trabajo de campo fue el reconocimiento de las regulaciones institucionales y el orden jurídico. Así, se puso en evidencia cómo nuestra cultura prevé cierto modo de nombrar los cuerpos y de gestionar las poblaciones, y cómo los paradigmas legales y de medicalización se fueron articulando en esa dirección.

En estos discursos, la intersexualidad es entendida como una “urgencia médica” que requiere una intervención normalizadora con premura. Respecto de las representaciones socioculturales involucradas en esta concepción, encontramos que se vinculan directamente con el tiempo contemplado como tolerable para poder definir la situación; tiempos que, como nos decía un médico, sean *“aceptables por la familia, la sociedad o el registro civil”*. Este periodo es construido por la fuerza de las representaciones, por las normativas que regulan los plazos de inscripción de un recién nacido en un registro civil, por aquel que nuestra sociedad es capaz de asumir sin demasiado ruido, si no interpela más de lo tolerable la norma por la cual un bebé se convierte en un ciudadano: constituirse como un sujeto femenino o masculino. A la medicina se le otorgan ciertos plazos para cumplimentar con ello y se suma también la tolerancia de la familia de aceptar que no hay una definición precisa acerca de este aspecto de la identidad del bebé.

Pero existen otras formas en que se expresan estas regulaciones cotidianamente. Para exponer esto desde una microescena institucional, recuerdo el siguiente relato de una psicóloga que participaba de un seminario sobre transgénero –dirigido a psicólogos y psicoanalistas–, quien en uno de los encuentros contó la siguiente anécdota: en un hospital público nace una beba con un clítoris concebido con un tamaño “demasiado grande”. Los/as enfermeros/as le ponen una sábana celeste porque tiene un clítoris demasiado grande. El médico les pide que le pongan sábana rosa y al regresar encuentra que le pusieron una sábana blanca. La psicóloga sostuvo que los enfermeros “no se la bancaban”. ¿Qué significa que no se la bancaban?, ¿qué implicancias tiene este caso? Las representaciones que todos tenemos, con las cuales nos movemos en este mundo, en definitiva van constituyendo prácticas cotidianas profundamente disciplinadoras, colaboran con la formación de identidades, de posibilidades de expresión y de movimientos del cuerpo. Es decir, los cuerpos

11. Para profundizar el análisis de los discursos y las prácticas socioculturales dominantes sobre la intersexualidad que atraviesan los abordajes y las intervenciones biomédicas contemporáneos, véase Lavigne (2009).

son enseñados, disciplinados, medidos, evaluados, examinados, aprobados (o no), categorizados, injuriados, amasados, consentidos (Lopes Louro, 1999). Detenernos en estas prácticas cotidianas, de la microescena, es fundamental si pretendemos desnaturalizarlas, deconstruir los discursos y las representaciones que determinan linealmente la clasificación y el control sobre el cuerpo del otro/a, sobre las posibles expresiones de la identidad.

Perspectivas alternativas a los abordajes biomédicos dominantes

En este apartado propongo recuperar aquellas otras perspectivas que problematizan las concepciones binarias hegemónicas, interpelan nociones de normalidad/anormalidad y convocan a repensar las variaciones. Quiero destacar que en mi trayecto investigativo estas posturas fueron fundamentales aportes para desarrollar no sólo nuevos interrogantes sobre este campo, sino también para tensionar los discursos y las prácticas biomédicas hegemónicas desde otra perspectiva.

Así como el paradigma anterior era hegemónico por los discursos biomédicos, aquí se encuentran discursos provenientes de otras ciencias, como la biología, la antropología, la historia, entre otras. Este señalamiento tiene particular relevancia en el marco de estas discusiones, en un doble sentido. En primer lugar, porque implicó que otros/as actores sociales formen parte de la arena de luchas, demandas y negociaciones respecto de los discursos y las prácticas de intervención, que implican la disputa por un saber hegemónico sobre la cuestión. Me refiero especialmente a activistas intersex que con sus demandas y testimonios fueron resquebrajando la invisibilización a la que fueron sometidos/as y en la que se producen y reproducen sus experiencias normalizadoras.

En segundo lugar, porque, como sostengo en el presente trabajo, la perspectiva biomédica ha hegemónico los saberes respecto de los cuerpos y las sexualidades –habitualmente conceptualizados en singular, desconociendo la diversidad–, en tanto que este desarrollo teórico y político al que aludimos acá promovió debates y aportes críticos que cuestionan estos supuestos. Así, la activa participación de diversas voces y disciplinas contribuyeron a disputar la hegemonía del saber-poder biomédico.

Desde diferentes disciplinas, algunas/os autoras/es problematizaron la medicalización de la intersexualidad y criticaron el dimorfismo sexual y las constricciones de la heterosexualidad obligatoria, instalando la perspectiva desmedicalizadora de la intersexualidad, sugiriendo la ruta de la “no obstaculización” y proponiendo nuevas maneras de denominarla y concebirla. Quiero destacar estos aportes en la medida en que han promovido nuevas maneras de inteligibilidad, cuestión que la antropología puede retomar de un modo significativo en estudios sobre el cuerpo. Estas redefiniciones surgen, como ya he adelantado, a partir de las demandas del movimiento intersex y

otros enfoques que precisaré más adelante, que expresan cierta resistencia, reelaboraciones, innovaciones y transformaciones de las representaciones y las prácticas hegemónicas.

Retomando algunos acontecimientos del proceso de visibilización de la intersexualidad, en la década del 90, en Estados Unidos, surge un movimiento político de género que vertebró sus demandas en torno de un cuestionamiento crítico de la ideología médica de intervención respecto de la intersexualidad –y como correlato de las cirugías infantiles de normalización de la intersexualidad–.¹² Las demandas políticas fundamentales del movimiento intersex del orden de los derechos humanos consisten en la integridad corporal, la autonomía decisional y la condena de la mutilación genital.

Este movimiento evidenció la existencia de dos perspectivas contrapuestas acerca de la corporeidad: la línea de la biomedicina hegemónica, que definía la intersexualidad como defecto de nacimiento, y la postura de los activistas intersex, para quienes la intersexualidad puede ser entendida como una “variación del estándar sociocultural de la corporalidad femenina y masculina” (Cabral y Maffía, 2003).¹³

Más recientemente, en nuestro país se visibilizaron voces de activistas que en arduos procesos de participación académica y política comenzaron a modificar la exclusiva adscripción como “pacientes”, en tanto intersexuales sin voz, silenciados por el dolor y por las estrategias invisibilizadoras a las que hice referencia al comienzo de este artículo. Las palabras de Mauro Cabral, que en un contexto académico me aproximaron al conocimiento de la problemática contemporánea de la intersexualidad, son parte de este complejo proceso de legitimación que estuvo plagado de luchas, negociaciones, contradicciones y resistencias de parte de la comunidad médica local.

Actualmente, existen diversas demandas porque el género sea tomado de manera más flexible. Aquí, la perspectiva queer, promovida inicialmente por Judith Butler (2001) y apropiada en nuestro país por diversos movimientos de la diversidad sexual, ha sido fértil en promover estos discursos. Una de las cuestiones que han sido demandadas es la posibilidad de que pueda adoptarse una identidad, sea la que fuere, sin adaptación quirúrgica de la genitalidad ni de otras partes del cuerpo.

Como ya mencioné, el sitio específico de la anatomía corporal escogido para fijar el género se localizó fundamentalmente en la forma exterior de los genitales. En consecuencia, todos/as vivimos una particular experiencia al nacer, experiencia que determina nuestro destino y nuestro futuro –aunque no de modo irrevocable, como se pretende desde las regulaciones sociocultu-

12. Cheryl Chase es considerada una de las pioneras del movimiento intersex. En la década del 90 funda la Sociedad Intersex de Norteamérica (ISNA) y crea una página en internet para difundir la lucha y las demandas políticas intersex.

13. Para ampliar sobre el surgimiento y uso del término “intersexualidad”, véase Cabral y Benzur (2005).

rales y las normas legales—. Éstas clasifican cada nacimiento en un orden pre-establecido de adscripción a un sexo único, no ambiguo, determinable y visible. Todos/as al nacer pasamos por una mirada normalizadora: se es varón o se es nena y, a continuación, se procede a la inscripción legal en un formulario que registra un nacimiento como femenino o masculino. Al respecto Judith Butler (2002) dice:

Consideremos el caso de la interpelación médica que hace pasar a un niño o una niña de la categoría de “el bebé” a la de “niño” o “niña” y la niña se “feminiza” mediante esa denominación que la introduce en el terreno del lenguaje y el parentesco a través de la interpelación de género [...] La denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma. (26)

La importancia de la mirada en la cultura moderna es tan significativa que en un sinfín de contextos y situaciones sociales los individuos interpretan la otredad a partir de diversos rasgos, diacríticos y marcas consensuadas socioculturalmente. Podemos afirmar que en la mayoría de los nacimientos las/los bebés no pasan por análisis cromosómicos para determinar su sexo, sino que basta con la mirada para ubicarlo como un niño o como una niña. Generalmente son los médicos neonatólogos los encargados, como actores del dispositivo científico, de dictaminar el sexo del bebé y de manera corriente esto se realiza a partir de los caracteres exteriores y visibles, es decir, observando los genitales.

Ahora bien, “el «sexo» no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese «uno» puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural” (Butler, 2002: 19). Éste es uno de los objetivos de este intento de comprender el abordaje médico de un cuerpo intersex, es decir, la profunda importancia de la asignación del género para la construcción identitaria y su representación cultural. Aquí debemos reconocer entonces cuán profundamente un sistema cultural establece los límites; como afirma Butler: “La construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos «humano», lo inhumano, lo humanamente inconcebible” (26). En consonancia con esta descripción de la operación de definir una específica organización, clasificación, jerarquización, produciendo inclusiones y exclusiones, podemos interpretar el enunciado de la monstruosidad contemporánea promovido por Cabral y aceptar o no el desafío de problematizar las nociones hegemónicas de construcción de las diferencias.

El actual peso del lenguaje desde la biomedicina acentúa la dificultad para pensar un cuerpo como “no marcado ni normalizado”, esto es, por las intervenciones o por la propia mirada sobre el cuerpo. Quiero considerar aquí el cuestionamiento de un joven con quien conversé sobre intersexualidad, quien no podía creer la existencia de los intersex y los ubicaba como del orden de la ciencia-ficción, dado que no hay representaciones culturales para hablar de

ese tipo de cuerpos y, cuando esta representación cultural existe, se produce desde una perspectiva que se constituye como normalizadora en sí misma.

Al respecto hubo una pregunta clave realizada por Mauro Cabral y de la que quiero apropiarme en este momento: “¿Cambio el cuerpo o cambio la cultura?”. Recordemos que la ambigüedad, la monstruosidad, la anormalidad, se define según un tipo de canon, de estándar, de regla, de medición, canon que se convierte en prescriptivo. Tanto es así que, según sostiene Cabral, uno de los efectos de la normalización quirúrgica consiste en que “se enmudece el cuerpo” —por la *insensibilidad* y el *silenciamiento*— aunque el género se vuelva predicable a partir de ella. Por eso, nos decía: “El cuerpo habla socialmente, pero calla como cuerpo sexual”, y así denunciaba la falsa ilusión de que la tecnología pueda pasar por el cuerpo sin dejar ninguna marca. Lo que los testimonios intersex visibilizan, justamente, son las marcas, las huellas, ponen voz y palabra a los silencios. El concepto se extrema aun más en su desarrollo argumentativo, con la concepción de que no todos los seres humanos nacen con cuerpos, sino que algunos nacen con carne: los intersex. Esta representación es la que viabiliza el sometimiento a los procesos de normalización.

En la línea de otros aportes teóricos críticos que estimularon producciones y debates científicos, como los de Suzanne Kessler (2002), Alice Dreger (2001) y Anne Fausto-Sterling (2000), provenientes de diversas disciplinas —psicología, historia y filosofía de la ciencia, biología—, sostienen que la intersexualidad debería prescindir de la medicalización, al considerar que no se trata de una patología sino que las estrategias médicas hegemónicas de tratamiento se corresponden con el sistema social y la perpetuación del binarismo de género. Fausto-Sterling (2002) reconoce que “los mismos logros de la medicina pueden ser interpretados no como progreso sino como una forma de disciplina. Los hermafroditas poseen cuerpos que no se ajustan a las reglas. No encajan de forma natural en una clasificación binaria; sólo un calzador quirúrgico puede empujarlos hacia ella” (87). La sociedad, en este sentido, controlaría los cuerpos intersex porque empañan y debilitan la distinción entre los sexos, tratándose de una necesidad cultural, antes que de una “urgencia médica”.

Esta postura se contrapone con la perspectiva médica, en este caso representada por Louis Gooren, quien afirma en el prólogo del libro de Money:

La normalidad, lo mismo que el sexo, es una necesidad básica humana. Nos recuerda que la vida, aunque sea insegura, observa ciertas reglas. [...] Tal vez el fracaso más traumático con el que se enfrenten nuestras esperanzas de normalidad surjan ante los errores sexuales corporales. Las anormalidades genitales desafían especialmente a los dogmas básicos de nuestras identidades de hombres y mujeres. Consideramos el sexo que tenemos como un axioma eterno. Anida en el núcleo de nuestro ser y, por eso, es sacrosanto. (Gooren, en Money, 2002: 11)

Money discute con los construccionistas sociales, que en la década del 70 se posicionaron contra la biología y la medicina, quienes consideran las dife-

rencias sexuales como artefactos de construcción social y por tanto critican las intervenciones médicas y quirúrgicas como procedimientos injustificados que apuntan a que los bebés encajen en un molde físico social masculino o femenino. En esta perspectiva crítica del modelo binario se hallan los planteos de Theodor Klebs y de la ya citada Fausto-Sterling, quienes proponen la existencia de cinco sexos: tres variedades de hermafroditas, además de masculino y femenino. Money (2002) se opone con contundencia:

No tiene sentido hablar de un tercer sexo, de un cuarto o de un quinto cuando el esquema filogenético es de dos sexos. Los que geníticamente no son ni masculinos ni femeninos sino incompletos, no son un tercer sexo. Tienen un sexo mixto, o sea, un sexo intermedio. (32)

El ímpetu por controlar el “desvío” sexual, para autoras como Butler (2001, 2002), surge de tendencias culturales hacia el binarismo de género, la homofobia y el miedo a la diferencia. Los individuos intersexuados tienen cuerpos que resultan raros, literalmente o culturalmente incomprensibles (Butler, 1993; Preves, 2001) y por ello son ubicados en la esfera de lo anormal, es decir son clasificados como opuestos a la concepción de “cuerpo normal”, como monstruosos, *freaks* —lo cual no hace más que reforzar la permanencia del pensamiento dicotómico—. Además, son definidos como patológicos, con posibilidad de ser curados a partir del desarrollo del conocimiento y las tecnologías biomédicas.

Sin embargo, es sabido que prácticamente no existe riesgo de morbilidad en estos casos, por lo cual habría que hallar los motivos de las cirugías en otros aspectos. La pregunta que surge entonces es por qué intervienen necesariamente. Una respuesta posible, esbozada por Fausto-Sterling (1998), sería que “en sociedades en las que el género se expresa bipolarmente, con rigidez, no hay opciones intermedias. Se es masculino o se es femenina, de lo contrario surgen las dificultades para el/la «mezclador/a de géneros» y el estigma social” (24).

La interpretación de la necesaria intervención normalizadora se encuentra actualmente en discusión y muchos científicos y activistas intersex sugieren “contemplar la ruta alternativa de la intersexualidad no obstaculizada” (Fausto-Sterling, 1998: 89) y promueven la autonomía decisional del sujeto. Aquí encontramos uno de los contrapuntos centrales que refieren a la discusión contemporánea en cuanto a los modos de gestionar la intersexualidad. En tanto que el modelo médico hegemónico no se halla dispuesto a aceptar la intersexualidad tal como se manifiesta, otras perspectivas promueven la asunción de la intersexualidad como variaciones respecto del estándar sociocultural de la corporalidad, es decir, como una forma de agenciamiento diferente de la organización del sistema biológico (Fischer Pfaeffle, 2003).

Este escenario crítico se nutre de otras investigaciones que han manifestado la variabilidad biológica que jaquea las nociones de estabilidad del binarismo sexual. Marta Lamas (2003) argumenta al respecto diciendo que ya ha sido ampliamente demostrado “que son más las combinaciones que resultan

de las cinco áreas fisiológicas de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el «sexo biológico» de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales). Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un contínuo –y no una dicotomía de unidades discretas– cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso las investigaciones más recientes en el tema señalan que, para entender la realidad biológica de la sexualidad, es necesario introducir la noción de intersexos” (339).

Asimismo, los estudios genéticos han demostrado que existen muchas variaciones del sexo: XXY, XXXT, XXYY, etc., es decir que el sexo sobre el cual se basan los enfoques sobre las diferencias sexuales no son inmutables ni responden a un patrón único binario: xx (hembra) o xy (macho) (Fausto-Sterling, 1998; Kessler, 2002; Hird, 2000). Estos autores demuestran que, a pesar de la existencia de las variaciones en la naturaleza, se produce la fijación cultural del sexo binario. Pero la pregunta que también se impone es si estas variaciones no son un modo de volver a esencializar una verdad del cuerpo, en el contexto de la biología. Las propuestas de esas pensadoras sin dudas desestabilizan nuestro conocimiento hasta entonces cristalizado en pares dicotómicos, pero también es cierto que marcan la persistencia de cierto protocolo de la biomedicina como el saber fundante y legitimador sobre los cuerpos y las sexualidades.

De esta manera, nos situamos frente a la problemática de la naturaleza y la cultura, en tanto que, según esta perspectiva, promover estrategias alternativas de abordaje conlleva necesariamente la desnaturalización de la dicotomía hombre/mujer como una realidad simbólica o cultural, más que una realidad biológica. Es decir que nos hallamos frente a la deconstrucción del pensamiento dicotómico que determina nuestros modos particulares de elaborar las representaciones acerca de la corporeidad y las construcciones identitarias de género. Éste es uno de los nudos problemáticos en torno de la intersexualidad y que ha interpelado las teorizaciones sobre el género y la diferencia sexual.

Reflexiones de una antropóloga

La experiencia histórica de las investigaciones antropológicas y otras ciencias sociales tendió a relegar la sexualidad y especialmente el componente somático, estimulando la apropiación de estas cuestiones por parte de otras disciplinas y perspectivas. A lo largo de la historia, en los múltiples procesos de compartimentar los contenidos y las temáticas, la ciencia médica obtuvo un rol fundamental en la hegemonización de los saberes sobre el cuerpo, el sexo y la sexualidad. Esta hegemonía delimitó injerencias e incumbencias y construyó específicas relaciones de poder-saber.

En mi experiencia investigativa de la intersexualidad esto se tradujo en tensiones y disputas con mis interlocutores del ámbito médico, quienes en diversas

oportunidades cuestionaron mi investigación desde una perspectiva antropológica. En una oportunidad, una médica endocrinóloga me interpeló argumentando que se trataba de una temática no abordable desde la antropología y sostuvo que, si la investigación se centrara en el travestismo, sí reconocería la incumbencia para esta disciplina, pero de ninguna manera si el objeto era la “ambigüedad genital”. En otras oportunidades, radicalmente opuestas, los actores entrevistados del ámbito médico legitimaron la relevancia de una investigación antropológica de la intersexualidad y reconocieron la importancia de generar diálogos interdisciplinarios con el fin de promover nuevas perspectivas, discursos y prácticas.

Es importante señalar que, más allá de los espacios que fueron habilitándose para debatir esta problemática, las oposiciones, las indignaciones y las críticas estuvieron presentes, signando el modo de producir y compartir el conocimiento y los nuevos enfoques acerca de la cuestión. Así, durante el simposio de antropología del cuerpo realizado en el Congreso Argentino de Antropología Social de 2004, algunos profesionales de la comunidad médica que participaron de la mesa en la que presenté una ponencia con avances de mi investigación cuestionaron mi presentación, señalando, entre otras cuestiones, que las cosas “*no son tan así como las estás planteando*”. Por ello, señalo con insistencia que las tensiones persisten, muchas veces con la coexistencia de discursos opuestos, contradictorios, que van surcando los modos de referirse al tema y las prácticas de atención. No en vano cuando me acerqué a un servicio de un hospital para entrevistar a una médica, al formular algunos interrogantes que intentaban explorar los sentidos en torno a la concepción de la “urgencia médica”, me advirtió: “*Ya entiendo qué bibliografía norteamericana estuviste leyendo*”. Es decir, conocía ciertas producciones que estaban instalando los debates que hemos presentado en el último apartado.

Lo cierto es que los cambios de paradigmas a los que referimos en este trabajo fueron involucrando la participación de nuevos actores, nuevas voces, que desde diversos ámbitos asumen roles en tanto que analizan, denuncian, visibilizan y, en gran parte, cuestionan los procedimientos de intervención vigentes. En nuestro país, el rol de Mauro Cabral es sumamente significativo y modifica los modos de producción de conocimiento sobre la cuestión, en la medida en que aúna tanto el activismo como la producción científica, a partir de su formación en historia y filosofía. Asimismo, las producciones científicas van conformando un campo de saberes retomado por el activismo que, al mismo tiempo, se retroalimenta de las propias formulaciones y demandas que surgen de éste, en un complejo proceso de transformaciones y de conformación de un campo de saberes contrahegemónicos, que va horadando los modelos dominantes.

Tal es el proceso que diversas producciones teóricas y culturales sumaron al análisis crítico de las condiciones de atención biomédica hegemónica. Por su parte, Mauro Cabral contribuyó compilando *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, un material de acceso gratuito por internet en el que reúne diversos trabajos (entre ellos, se encuentra una producción de

mi autoría), provenientes de la Argentina, Brasil, Costa Rica, España, México y Puerto Rico.¹⁴ Además, en nuestro país, la relativamente reciente proyección de la película *XXY* (2007), dirigida por Lucía Puenzo, posibilitó la difusión del tema en ámbitos en los cuales el tema era básicamente desconocido y la realización de notas en diversas revistas de divulgación y periódicos de distribución nacional, tomando como impulso esta producción cultural.

Finalmente, me interesa destacar un aspecto significativo para el análisis antropológico de las representaciones involucradas en los casos de intersexualidad que implica el reconocimiento de que esta problemática no es en todos los casos una cuestión relativa al orden de la vida y la muerte, sino que expone la incidencia de los ordenamientos culturales que implican ciertas representaciones hegemónicas del cuerpo y dan cuenta de la construcción cultural de la diferencia sexual. Siguiendo a la antropóloga española Nuria Gregori Flor (2006), esta interpelación nos ha obligado a realizar cierta revisión crítica y, en consecuencia, una redefinición de lo que han sido los debates en torno de los dualismos cuerpo/mente, sexo/género, naturaleza/cultura. Me atrevería a agregar que en definitiva son nuestras nociones de cuerpo las que han sido puestas en crisis al reflexionar acerca de la construcción cultural de la diferencia sexual, la normativización corporal y las identidades sexogenéricas.

Entiendo que quienes nos involucramos con la intersexualidad, del modo en que sea, hemos realizado un fuerte esfuerzo por desnaturalizar concepciones, derribar prejuicios y para sumergirnos en otro marco epistemológico, que permita comprender, aunque sea un poco, y promover y construir otras formas de existencia posible. La mera visibilidad otorgada en una conversación corriente con las personas que desconocían el tema me permitió reconocer cuán sorprendidos se encontraron al conocer de la existencia de estos casos, por las variaciones corporales, pero también por las prácticas médicas ejercidas con el fin de normalizar.

La intersexualidad, como sostiene Fausto-Sterling (2000), ha manifestado cierto duelo de dualismos, pero lo ha hecho con luchas que implicaron experiencias de sufrimiento y violencia sobre los cuerpos. Así, vamos descubriendo, al menos eso me sucedió, que hay *dualismos que duelen*, que calan, recortan y modelan un modo específico de corporeidad. Estos modelos pretenden socavar la diversidad corporal que aquí intentamos “visibilizar y celebrar”, como nos dice Cabral (2009). Pero estos intentos no resultan nunca suficientes en el momento de reconocer la impronta de las intervenciones que hemos problematizado aquí. Sostengo entonces que las transformaciones socioculturales en los modelos biomédicos de normalización corporal e identi-

14. Cabral (2009) explica este desafío: “La identificación de la intersexualidad con experiencias, relatos y análisis que tienen lugar sólo en inglés –o en traducciones del inglés– es aquello que nos proponemos poner en crisis en este libro”; también explicitó otro motivo: “Tanto el castellano como el portugués son lenguas extremadamente generizadas. Su especificación y distribución constante de seres y cosas en masculinos y femeninas parece ser la expresión lingüística natural y sin fisuras del binario de la diferencia sexual” (5-6).

taria son el devenir posible de las múltiples luchas, demandas y disputas que siguen vigentes, resquebrajando, interpelando la política de la ciencia dominante en la actualidad.

Agradecimientos

Quiero agradecer especialmente a Mauro Cabral la generosidad con que compartió conmigo sus experiencias, sus saberes y sus recursos bibliográficos. Y sobre todo agradecer sus enseñanzas sin las que mi investigación no hubiera devenido de esta manera, apasionada y comprometida.

También quiero agradecer a Mónica Tarducci, mi directora de tesis de licenciatura, quien se convirtió en una compañera de esta travesía investigativa, facilitando literatura específica y promoviendo diversas traducciones de artículos internacionales para ser utilizadas en el marco de seminarios dictados en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Finalmente, al equipo de la cátedra Teoría General del Movimiento, de la misma facultad, que constituye un espacio de formación y reflexión sobre lo corporal que me significa una experiencia continua de intercambio y enriquecimiento.

Cuerpos innombrables y cuerpos nominados

Perspectivas de las usuarias y del equipo de salud en el Programa de Salud Reproductiva y Procreación Responsable*

Lidia Schiavoni y Lucía Fretes

I. El objetivo de este artículo es compartir algunas reflexiones acerca de las imágenes de los cuerpos surgidas en el análisis de los discursos del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable, así como de sus formas de implementación en las prácticas de un equipo de salud y en las de los/as usuarios/as del programa. El escenario de análisis es Posadas (Misiones), particularmente el hospital “Dr. Ramón Madariaga”, centro de mayor complejidad provincial donde funciona la Unidad de Perinatología, que es el área de referencia para la realización de estudios complementarios y excluyentes para acceder a los métodos anticonceptivos otorgados por el Programa.

Desde una perspectiva constructivista, reconocemos las prácticas sociales como productos de los diferentes modos de apropiación que tienen los sujetos sociales de reglas y normas vigentes, de acuerdo con las posiciones que ocupan en el espacio social en un período histórico determinado. Utilizamos una estrategia metodológica cualitativa combinando observaciones en la sala de espera de Planificación Familiar y consultorios externos del hospital, con entrevistas a miembros del equipo de salud y mujeres usuarias; además de técnicas de análisis de contenido en la revisión de los documentos programáticos.

En la anticoncepción, como campo de intervención desde las políticas de salud, el cuerpo constituye el soporte para los tratamientos y se hace visible únicamente ante riegos y medidas de psicoprofilaxis. Sin embargo, advertimos discrepancias entre lo planteado en el nivel discursivo, la implementación del programa y las representaciones de las usuarias. A partir de una serie de encuentros de promoción de la salud sexual, observamos que la mayo-

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el simposio “Una antropología de y desde los cuerpos” en el marco del VIII Congreso Argentino de Antropología Social realizado en Salta, septiembre de 2006.

ría de las usuarias tiene dificultades para referirse a su propio cuerpo, desconoce sus partes y realiza limitadas prácticas de autocuidado, controles y análisis médicos. Estos aspectos, constitutivos de su sexualidad, influyen en sus representaciones y prácticas de salud.

En este trabajo, buscamos aportar una mirada más amplia sobre esos cuerpos, revisando la incidencia de los aspectos físicos y simbólicos en la ejecución de las políticas públicas, específicamente en la salud sexual. De este modo, queremos destacar la importancia de incorporar una concepción del cuerpo más compleja, para que los mensajes relativos a cuidados y atención contenidos en los programas sociales logren ser apropiados por las usuarias y no constituyan sólo mandatos a cumplir, propios de la lógica del modelo médico hegemónico. Rescatar las representaciones de los cuerpos constituye entonces un insumo básico para construir junto al equipo de salud una propuesta educativa que respete y articule los saberes de estas mujeres con los conocimientos científicos a intercambiar.

II. El cuerpo como objeto de estudio, en tanto soporte material de diversos significados culturales, es tratado en la antropología desde diversas áreas como salud, género, sexualidad, simbolismo; y nos vuelve así hacia cuestiones básicas de las reflexiones disciplinares: ¿cuáles son los límites entre la naturaleza y la cultura?, ¿cuánto de biológico y cuánto de cultural conllevan nuestros cuerpos?, ¿desde qué plano se imponen los límites, “quién modela a quién”: la cultura a la biología o la biología a la cultura? Así, situar nuestras reflexiones en el campo de la sexualidad nos ha obligado a reconsiderar la oposición naturaleza/cultura. Las relaciones entre la antropología y la biología no siempre tuvieron las mismas características y han variado según las temáticas. En las cuestiones de sexualidad, por ejemplo, podemos reconocer a lo largo del siglo XX una etapa inicial de sumisión de los antropólogos ante los planteos de los biólogos, donde el discurso sociocultural permitió dar cuenta de la diversidad humana, justificando desde la artificialidad de la cultura su variabilidad y sin indagar profundamente en los límites de los efectos biológicos.¹ En una segunda etapa, la regularidad de ciertas prácticas sociales condujo a recuperar los condicionantes biológicos como explicación de su recurrencia ante la diversidad de otros rasgos (ambiente, formas de producción, etc.). Quizá en este momento nos hallamos ante el reconocimiento de la mutua imbricación entre los procesos biológicos y los socioculturales, y podamos construir conjuntamente miradas más complejas sobre estas temáticas, recuperando algunos de los lineamientos ya señalados por Marcel Mauss en la década del 30, cuando sostuvo que los cuerpos merecen ser analizados desde una mirada anatómico-fisiológica tanto como psicológica y social, pues condensan cuestiones de muy diverso orden. Al considerar las técnicas corporales, Mauss (1991) planteó que el cuerpo humano es un cuerpo domesticado, educado según las técnicas de la “educación física”, que en cada cultura se establecen criterios para adaptar esos

1. Sobre este tema, véase por ejemplo Nieto (2003).

cuerpos a los estilos culturales, y que se los carga simbólicamente de diversos modos. Así, destacó las diferencias entre los cuerpos femeninos y los cuerpos masculinos impuestas desde el “modelaje” sociocultural y también señaló técnicas corporales diversas según las etapas de la vida

Autores más recientes,² tanto desde la sociología como desde la antropología, se han ocupado de enfatizar esta manipulación sociocultural sobre la estructura biológica y, sobre todo, advertir acerca de la intencionalidad de inculcar ciertas prácticas que expresan aun más la discriminación de género soportada por las mujeres. Mari Luz Esteban (2004), por ejemplo, señala que “el cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina...). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género” (42).

El cuerpo es fundamental para la vida en cuanto soporte físico y simbólico que se retroalimenta en una dialéctica constante, nos permite dar sentido a nuestra existencia y constituye una parte privilegiada del proceso de generación de identidad. Como expresa David Le Breton (2002), los sujetos sociales no son producto de sus cuerpos sino que ellos mismos producen las cualidades de sus cuerpos en interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente:

Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de persona. (13)

En nuestras sociedades, se torna más que evidente esta construcción histórico-social de los cuerpos, sobre todo desde el Estado, a través de las políticas que implementa. El “tratamiento”, la adecuación y el manejo de la reproducción desde las ciencias médicas generan diferentes miradas sociales sobre los cuerpos, que se instituyen como normas. Como veremos, la confluencia de estas miradas sobre la concepción del cuerpo expresa diferencias de poder³ advertidas entre los sujetos participantes en la implementación del Programa de Salud Reproductiva y Procreación Responsable.

2. Desde Bourdieu (1986), Giddens (1992), Le Breton (1995, 2002), Esteban (2004), Nieves (1998), entre otros.

3. En términos de Michel Foucault, las únicas fuerzas impulsoras son el poder, el discurso y el cuerpo. Y como el cuerpo es el dominio de la sexualidad, donde la apariencia y el control físico son dependientes de la creación del biopoder, el cuerpo se torna foco del poder disciplinar y un portador visible de autoidentidad, donde se integran cada vez más las decisiones individuales de estilos de vida. Así la sexualidad es considerada una elaboración social que opera dentro de campos de poder y no sólo como un conjunto de estímulos biológicos que encuentran una liberación directa (Giddens, 1992: 30).

III. El área de estudio considerada en este trabajo se circunscribe a la Unidad de Perinatología del hospital "R. Madariaga" de Posadas;⁴ este hospital es el centro de mayor complejidad en el sistema de atención de salud pública de la provincia de Misiones. La Unidad de Perinatología es una de las áreas más importantes ya que concentra 40% de las prestaciones del hospital; se atienden más de cinco mil partos por año y están bajo programa en Planificación Familiar más de mil quinientas mujeres. El personal de la unidad está compuesto por doce médicos de planta especialistas en ginecología y obstetricia, entre diez y quince médicos residentes de medicina general y de la especialidad, el personal de enfermería alcanza a un centenar, además del personal de apoyo como mucamas, administrativos, etc. La capacidad en número de camas oscila entre setenta y setenta y cinco, con un área especial para pacientes infectados.

El trabajo de campo llevó más de dos años, sustentado en reuniones semanales con usuarios/as en la sala de espera del Servicio de Planificación Familiar de la Unidad de Perinatología. Estos encuentros convocan un promedio de veinte personas, mayoritariamente mujeres, quienes concurren interesadas en el uso de métodos anticonceptivos; muy pocas lo hacen acompañadas de sus parejas, los escasos varones que circulan por esta sala no pasan de tres en cada encuentro, si los hay. Capitalizando la presencia de los/as usuarios/as en la sala de espera, se organizaron estas reuniones donde se propuso conversar acerca de los métodos anticonceptivos y otros aspectos que se van derivando de la sexualidad, como las negociaciones con la pareja para el uso de los métodos, conversaciones con los hijos sobre temas sexuales, conocimiento del funcionamiento de sus propios cuerpos, criterios para educar sexualmente a los hijos, consultas más frecuentes a los médicos, alertas en el cuidado de la salud, etcétera.

Los encuentros se realizaron tres veces por semana, con una duración aproximada de una hora. Se iniciaban entre las 6.30 y las 7 y concluían entre las 7.30 y las 8, horario en que se abre la consulta médica en los consultorios externos. Participaban las usuarias del Programa y sus acompañantes (parejas, madres, vecinas, etc.), mujeres de entre diecisiete y setenta años, varones entre diecinueve y cuarenta y cinco años y algunos niños y niñas que acompañaban a sus madres, desde bebés de cuarenta y cinco días hasta diez o doce años. En general, los participantes disponen de un nivel educativo medio-bajo (desde la primaria completa hasta la secundaria completa y más), las mujeres mayoritariamente son amas de casa que viven en pareja, en familias nucleares completas y algunas, en familias extensas. Residen en

4. Posadas es la capital de la provincia de Misiones, alberga a 280.000 habitantes, está situada enfrente de la ciudad de Encarnación (Paraguay), concentra casi el 30% de la población provincial. Sus principales actividades económicas corresponden al sector terciario (administración pública, comercio, servicios financieros, educativos, servicios comunales y personales), con escasa incidencia de actividades industriales (construcción, aserraderos y carpinterías, producción de alimentos y bebidas).

los barrios periféricos de Posadas, y pertenecen a estratos socioeconómicos bajos y medio bajos.

Incentivamos a los participantes a comentar los motivos de su consulta médica, dudas y/o problemas en el uso de los métodos anticonceptivos, así como se plantearon temas preocupantes o inquietantes vinculados a la sexualidad. Al ampliar ciertas explicaciones relativas al modo en que funcionan los métodos anticonceptivos, nos fuimos introduciendo en las diferentes concepciones de las usuarias con respecto a sus cuerpos y a los cuerpos masculinos. Para profundizar este tema, a través de técnicas lúdicas planteamos el reconocimiento de las diferentes partes del cuerpo (internas y externas) y la valoración que hacían de ellas; asimismo, la presentación de láminas alusivas a los órganos internos y externos situadas en esquemas corporales completos constituye otro de los disparadores para recuperar las imágenes acerca de los cuerpos. Los datos sobre las percepciones y las representaciones de *las usuarias* acerca de sus cuerpos provienen entonces de estos encuentros.

Las imágenes del cuerpo femenino que evidencian y transmiten los *miembros del equipo de salud* (enfermeras y médicos que atienden en el Programa) fueron rescatadas de entrevistas individuales y de observaciones en la propia sala de espera como en la atención en el consultorio. Como veremos, en este caso, el cuerpo masculino está casi ausente.

Finalmente, las imágenes de los cuerpos femeninos y masculinos planteadas desde el Programa de Salud Sexual y Reproductiva fueron tomadas del documento técnico específico, el manual de representación del programa nacional.

El análisis de los datos consistió en comparar las diferentes partes de los cuerpos recuperadas desde cada discurso, las formas de articulación entre lo masculino y lo femenino, la contextualización de estos cuerpos y las consideraciones acerca de las posibles miradas de los "otros". Las conclusiones de este análisis son las que presentamos aquí, para lo cual iremos recorriendo las imágenes de los cuerpos recuperados desde los diferentes discursos y prácticas, luego trazaremos las relaciones que logramos establecer y, por último, algunas recomendaciones a tener en cuenta para optimizar los efectos de este tipo de programas en ejecución.

IV. Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, no como algo estático sino mutable históricamente, que se integran en el desarrollo de la persona y en la vida de cada uno. "No se detienen en la infancia, prosiguen durante toda la vida, según las transformaciones sociales y culturales que se imponen en el estilo de vida" (Le Breton, 2002: 9). El Estado, como parte activa de la generación de la sociedad, participa en la construcción de las concepciones y las formulaciones de los cuerpos. En la propuesta plasmada en el *Libro de la salud sexual, reproductiva y la procreación responsable en la Argentina*⁵ subyace una visión del cuerpo y la sexualidad que con-

5. Buenos Aires, Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación, 2003.

tiene tanto los lineamientos políticos que orientan el programa, sus precisiones técnicas para la implementación, así como las herramientas para la formación de los promotores o personal responsable de las instancias de sensibilización, educación y consejería.

La sexualidad se integra a las políticas sociales como una interrelación de discursos, intereses y lógicas inconclusas y contradictorias, que consisten en la gestión gubernamental de las desigualdades, asignando recursos, proporciones y destinatarios. Se relacionan discursos acerca de la realidad, de sus problemas y de las formas de abordarlos, incluyendo la sexualidad como forma de desigualdad presentada en la condición de género (Di Marco, 2005).

De las intenciones políticas se desprende una visión integral de la sexualidad, desde una perspectiva de derechos que implica a varones y a mujeres en su ejercicio. El concepto de *salud reproductiva* que adopta la reglamentación de la ley⁶ (decreto nacional 1.282/03) alude a “un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades y dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo, sus funciones y procesos”.

No obstante, en las consideraciones operativas del Programa, se va desdibujando el rol del varón y se concentran objetivos y acciones en torno a la mujer, con el consecuente retorno de la mayor carga y responsabilidad para las mujeres ante la salud sexual y reproductiva. Esto se expresa, por ejemplo, en los contenidos a tener en cuenta para las instancias de sensibilización (que son las más amplias) y promoción, donde partiendo de una perspectiva de derechos, considerando las diferencias de género y la defensa de la equidad, se van concentrando los temas en los cuidados acerca del cuerpo femenino y se descuida el masculino.

Entre los fundamentos del Programa aparece que “los importantes y amplios roles de las mujeres en la sociedad contemporánea llevan a un nuevo desafío que consiste en no limitar su salud reproductiva a lo puramente materno-infantil sino abarcar el cuidado de su sexualidad y salud en forma integral” (*Libro...*, 29).

Es destacable la relevancia otorgada a la consideración de todos los sujetos como seres sexuados desde su nacimiento hasta la muerte y a la importancia de tratar estos temas durante todas las etapas de la vida. No obstante, las patologías y los cuidados preventivos ocupan un lugar importante, mayor que las referencias al placer y al disfrute. Se consideran las disfunciones sexuales como parte del temario, lo cual constituye un avance. Observemos el siguiente recuadro, extraído de *Libro de la salud sexual...* (38):

6. Ley 25.673 de creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (*Bóletín Oficial*, N° 30032, 22 de noviembre de 2002) en el ámbito del Ministerio de Salud.

**Contenidos educativos sugeridos para la promoción
y educación de la salud sexual y reproductiva:**

1. Importancia de la familia, la escuela, los medios de comunicación social. Variación de los roles a lo largo de la historia y de las culturas.
2. Los roles femenino y masculino actuales. El aprendizaje de los roles.
3. El desarrollo psicosexual de la niñez, en la adolescencia, en la vida adulta, en la vejez. Aspectos socioemocionales.
4. La anatomofisiología de los aparatos genitales femenino y masculino.
5. Las relaciones sexuales: aspectos biológicos, psicológicos, culturales y jurídicos.
6. El embarazo y parto: aspectos biológicos, psicológicos y sociales.
7. El aborto: Riesgos psíquicos y físicos.
8. Las anticoncepciones. Aspectos biopsicosociales.
9. Las infecciones de transmisión sexual, incluido HIV/sida. Su prevención y promoción de la importancia del testeo de HIV.
10. Los exámenes periódicos de salud para la mujer. PAP, serología en ITS, examen de mamas, controles ginecológicos.
11. La información sexual que necesita un niño menor de cinco años, un escolar, un púber, un adolescente, un adulto.
12. Los padres como educadores sexuales. La necesidad de los niños y los adolescentes.
13. Los derechos sexuales y reproductivos.
14. La prevención de la violencia y de los delitos contra la integridad sexual.

Al tratar de reconstruir los cuerpos femeninos y masculinos a partir de este discurso, nos encontramos que los cuidados preventivos se proponen sólo para las mujeres; sus cuerpos siguen siendo objetos de la intervención médica: se sugieren medidas para el cáncer genito-mamario y no se recomienda el examen prostático, se sugiere el test del HIV/sida en los exámenes de rutina pero no se especifica que deberían hacerlo ambos miembros de la pareja.

Es necesario ofrecer a toda la población el acceso a la información y consejería en materia de sexualidad y uso de métodos anticonceptivos, la prevención y el diagnóstico y tratamiento de las ITS incluyendo HIV/sida y patología genital y mamaria; así como también la prevención del aborto. (41)

En la sección de formación de promotores se explicitan contenidos básicos entre los cuales figuran los aparatos reproductores masculino y femenino pero no los cuerpos, con lo cual aspectos vinculados al cuerpo como integralidad de la persona se excluyen y devuelven al planteo programático una mirada fragmentada de la sexualidad que en sus considerandos políticos pretende superar.

Al tomar los aparatos reproductores, se presentan las imágenes de una mujer y de un varón de cuerpo entero y allí sitúan los órganos internos y externos; el detalle de ambos aparatos no abunda en elementos que faciliten la apropiación del cuerpo "ajeno" (a los varones del femenino y a las mujeres

del masculino). Nos referimos a la posición de los diferentes orificios en el cuerpo femenino, más visibles en la posición ginecológica que de perfil, o a la imagen del pene en reposo o erecto, donde el glande se percibiría más claramente. Las mamas siguen ausentes en la presentación pues, aunque están en el dibujo, no se las nombra y sí se las considera en los exámenes de rutina para las mujeres.

El documento enumera una serie de preguntas que tanto promotores como consejeros deben realizar a los usuarios, y que remiten a partes del cuerpo (numerosas alusiones al sistema circulatorio, al sistema digestivo, al sistema nervioso) que no se toman en cuenta para la formación o precisión en su conocimiento y no se mencionan como partes integrantes del cuerpo al considerar las prácticas sexuales. Es como si los sujetos para ejercer su sexualidad (placer y reproducción) sólo necesitaran los aparatos reproductores (limitados a la zona pelviana) y no su cuerpo como integralidad para sentir y para cuidarse.

La “consejería” se encuentra muy cercana al momento de la decisión del método anticonceptivo, pero no contempla los temas presentados antes como necesarios en la educación y promoción de la sexualidad. Esta limitación deja a la consejería únicamente como insumo para la elección del método anticonceptivo e impide la posibilidad de tocar otros aspectos decisivos en la sexualidad. La forma de establecer el diálogo y la comunicación se dejan en manos del “consejero”, y se proporcionan escasas herramientas para su abordaje.

En el discurso del Programa no se tienen en cuenta los saberes de la población usuaria, ni sus intereses, y se les otorga un rol pasivo. La consejería centrada en la decisión del método no prevé una educación en temas relativos a la anticoncepción con una proyección más amplia, se basa en la realización única para la elección, se deja de lado la posibilidad de estimular el aprendizaje y la interacción, y de la utilización de ese medio como parte de una educación sexual permanente. Tampoco se considera el rol doméstico de “responsables de la salud familiar” desempeñado por las mujeres para ampliar las instancias educativas ante la posibilidad de que éstas se constituyan en multiplicadoras en otros contextos (familiar, comunitario).

En un solo apartado, relativo a la consejería individual o grupal, se toman en consideración los conocimientos de los/as usuarios/as sobre su sexualidad, las demás referencias aluden a “creencias”, “mitos” y “prejuicios”. Resulta difícil construir un sujeto activo si desde el comienzo se lo concibe vacío de conocimientos, sólo provisto de saberes que son descalificados y a los que no se les reconoce fundamentos racionales.

Los “derechos sexuales y reproductivos” suponen una lógica de reivindicación sobre las libertades individuales y sobre la autonomía (entendida como sinónimo de independencia), como la libertad del cuerpo, de manera que tanto la maternidad como la adscripción a la vida familiar constituyan opciones valorativas de elecciones individuales y no imposiciones sociales de actos de sujeción de voluntad; esto supone desvincular la sexualidad de la reproducción, como acto de elección voluntaria. Sin embargo, el Programa adquiere

características conservadoras, pues el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos busca compensar, mediante la salud pública, la negación de la libertad del cuerpo para decidir, institucionalizando a las “mujeres madres sanas” para que no se extienda la posibilidad de ser “mujeres no madres” (Di Marco, 2005). La planificación familiar funciona como un “derecho control”: se garantiza parcialmente (anticoncepción reversible) la posibilidad de decidir la frecuencia y oportunidad de los nacimientos, servicios y recursos de salud pública durante el parto y posparto, pero no ante embarazos no deseados.

A pesar de las buenas intenciones a las normas planteadas para su implementación, el Programa reincide en las concepciones fragmentarias de los cuerpos enfatizando la atención en el cuerpo femenino y otorgando sólo pendularmente la condición de sujetos sociales con saberes propios a la población usuaria.

V. Las líneas de trabajo que derivan del discurso del Programa de Salud Sexual y Reproductiva no resultan tan disímiles para la lógica de trabajo del equipo de salud de la Unidad de Perinatología pues, para sus integrantes, el cuerpo sexuado y para la reproducción es el cuerpo femenino, mientras que la instancia de la concepción escapa a sus obligaciones. Por ello, sus acciones se concentran en el cuerpo femenino, “la ginecologización es la operatoria específica de intervención sobre la mujer, la forma en que el saber médico la significa atráandola en su función reproductora, con lo que le confiere un estatus que trasciende las fronteras técnicas de la medicina y se instala en lo social, definiéndola integralmente; reinventándola socialmente como sujeto reproductor tutelado” (Nievas, 1998: 187). El Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable supone como protagonistas a mujeres y a varones, pero en la ejecución se sigue actuando sólo sobre los cuerpos femeninos. Además, estos cuerpos femeninos se presentan seccionados, de la cintura hasta los muslos. El aparato reproductor femenino se limita a una serie de órganos articulados, cuyo funcionamiento parece aislado del resto del cuerpo, ni siquiera los pechos se toman en consideración. Así, a través de las prácticas médicas los sujetos sufren varias segmentaciones: primero el sujeto es separado de su cuerpo, queda reducido a un organismo; luego este organismo se equipara a una máquina y se logra “descomponerlo” en partes, y estas partes, consideradas entidades independientes, son objetos de especialidades médicas. De tratar con una persona, los médicos actuales han pasado a tratar con órganos y enfermedades, no con sujetos enfermos o usuarios de un sistema de atención de salud.

Las explicaciones para orientar en la elección de los métodos anticonceptivos que dan los médicos a las usuarias son mínimas: se limitan a responder algunas consultas o dudas de las usuarias más que a presentar su modo de funcionamiento. Por ejemplo, para administrar los anticonceptivos orales —los de mayor uso— no se les advierte cómo actúan las píldoras en el funcionamiento de los ovarios, en qué consiste el sangrado, por qué pierden efectividad si no se toman diariamente, etc. Se limitan a evaluar los antecedentes de

hipertensión, de enfermedades cardiovasculares, de cáncer de mamas o de útero, y a prescribir las condiciones de la toma. Cualquier fallo en la administración por parte de la usuaria no puede salvarse sin una consulta médica y/o el riesgo de embarazarse.

Para colocar un dispositivo intrauterino (DIU), se solicita una serie de estudios (PAP, análisis de sangre VDRL, si hay dudas también un test de embarazo) pero no se explicitan los motivos por los cuales se los requiere. Tampoco se muestra cómo es el dispositivo, se advierte que se introduce en el útero y es preferible colocarlo durante el período menstrual (lo cual causa una impresión negativa en las mujeres que se sienten invadidas en su intimidad), sin explicitar que el cuello del útero se halla distendido en esos días, lo que disminuye el dolor en las maniobras de colocación. En estas referencias tan limitadas no se menciona la vagina ni el cuello del útero para realizar el operativo. De acuerdo con las explicaciones que médicos y enfermeras dan a las usuarias, la vagina “se evita” y de la vulva reconocen escasas referencias.

El PAP constituye otro ejemplo de cómo el equipo de salud concibe el cuerpo de estas mujeres. Se toman las muestras sin advertir de qué zona se extraen las células, por qué es preferible no mantener relaciones sexuales un día antes, por qué pueden sentir algunas molestias, etcétera.

La uretra sólo se menciona en la consulta si las mujeres plantean dolores o molestias al orinar, entonces puede indicarse un tratamiento y/o se solicitan análisis bioquímicos. Cuando el tratamiento requiere abstinencia sexual y/o compromete directamente al varón, se indica pero no se advierten las razones para compartir estos cuidados; sólo en estas circunstancias el cuerpo del varón se hace presente.

Ante la presencia de flujo con color y olor, si no lo mencionan las mujeres, los miembros del equipo de salud no preguntan regularmente. Al igual que en el caso de las infecciones urinarias, los tratamientos involucran a las parejas; cuando se prescribe abstinencia, las alusiones son genéricas y no se insinúan ni habilitan otras prácticas sexuales que no sean coitales.

Dónde y por qué se genera el flujo anormal no constituye parte de las explicaciones habituales, del útero a la vulva se pasa mágicamente, la vagina es un órgano escasamente mencionado. Ni siquiera cuando realizan la colposcopia y mucho menos cada vez que se introduce el espéculo, instrumento prácticamente desconocido pero “muy sentido” entre las usuarias.

Aquí el cuerpo femenino no tiene mamas, ni como control regular que acompañe al PAP ni como advertencia para que las propias mujeres realicen su autocontrol. Cuando se advirtió algún problema por antecedentes o manifestación de dolores de parte de las usuarias, el control se transformó en una derivación al servicio de ginecología y/o directamente la indicación de una mamografía.⁷

7. Observamos que los registros provinciales muestran mayor vulnerabilidad de las misioneras para acceder a controles básicos como el papanicolau y la mamografía: en 2005 sólo 48%

La preparación de los pezones para la lactancia durante el embarazo no es una norma en esta unidad de perinatología; a pesar de la insistencia en la importancia de la lactancia materna, ésta se induce recién en la situación del parto pero no se trabaja durante la gestación, pues para estos profesionales las mamas están casi ausentes.

Excusas para no incluir el control de mamas en las rutinas de planificación familiar han sido que “es un asunto de ginecología más que de obstetricia” o que “se debe guardar respeto por el pudor de las mujeres ante este examen”, entre otras. Sin embargo, no se consideran cuestiones relativas al pudor o el respeto en el caso del examen ginecológico de rutina. Suponemos que en el examen de mamas, la cercanía del rostro de la usuaria y la presentación más firme como persona que conlleva (Le Breton, 1995) podría estar jugando como obstáculo, además de la comodidad de no efectuar el examen.

La figura de la enfermera en el momento de la consulta médica, lejos de concebirse como un nexo entre médico y paciente, aparece como una rémora del “control de las acciones de buena moral de los médicos”, aumentando la distancia entre los cuerpos y salvaguardando las buenas costumbres. En general, las enfermeras no son consideradas profesionales⁸ y actúan como “auxiliares”; sus conocimientos y saberes no son valorados ni consultados por los médicos, aunque con las usuarias comparten creencias y saberes que sólo se explicitan ante las situaciones límite, como complicaciones en el trabajo de parto, dificultades para que un bebé se prenda al pecho de su madre, embarazos producto de violaciones, entre otras.

En la compleja relación que establecen las usuarias con el personal de salud, se reconoce la cosificación de los cuerpos con la previa deshumanización de las mujeres. A la libre manipulación sobre sus cuerpos, se agregan las “manipulaciones morales”, en términos de Nievas (1998), como son el desprecio por los conocimientos del “otro”, el uso de un lenguaje técnico incomprensible, las limitaciones en las explicaciones y la restricción en el tiempo de contacto —duración mínima de la consulta—, entre las principales.

Ante concepciones tan diferentes no sólo de los cuerpos sino de quién es el “otro”, de la supremacía del saber biomédico sobre los otros saberes, las posibilidades de acercar las imágenes corporales de las usuarias en las prácticas médicas son mínimas.

VI. Según plantea David Le Breton (1995: 14), la concepción del cuerpo que se admite con más frecuencia en las sociedades occidentales contemporáneas

de mujeres se habían hecho una mamografía y 57,0% un papanicolau; a nivel nacional estos valores ascendían a 62,3% y 74,4% respectivamente. Es evidente que la disponibilidad de recursos es inferior en Misiones y, también, las posibilidades de acceso. Fuente: *www.indec.gov.ar*.

8. Solo 10% del personal de salud tiene formación universitaria, la amplia mayoría son auxiliares con décadas de experiencia en el servicio.

encuentra su formulación en la anátomo-fisiología, es decir, en el saber que proviene de la biología y la medicina. Esta noción está basada en una concepción particular de la persona que le permite decir al sujeto “mi cuerpo”, utilizando como modelo el de la posesión y actuando como un factor de individuación; así, se escinde de los otros seres humanos, del cosmos y de sí mismo. Sin embargo, a pesar de esa concepción biologizante del cuerpo, encontramos que no todos los sujetos construyen imágenes idénticas de sus cuerpos, ya que las representaciones sobre la sexualidad, las valoraciones, construcciones e imágenes que existen sobre el cuerpo están condicionados por factores sociales, culturales, políticos y económicos; según la condición social de los actores (incluyendo acciones dependientes de otros sectores como educación, vivienda, alimentación, sistema de salud), y factores afectivos y relacionales, regidos en conjunto por pautas histórico-culturales propias de cada sociedad.⁹

Las mujeres como seres sexuados están sujetas a control social e institucional, ya que las prescripciones, imposiciones y las normas, en general, apuntan a vigilar especialmente el cuerpo femenino, en tanto cuerpo para la reproducción. El cuerpo tiene una forma perceptible, física, que produce impresión, que expresa el ser profundo y constituye un lenguaje de la identidad social, que se naturaliza y se legitima en un producto social. La mirada hacia el cuerpo (propio y de otros) no es universal ni abstracta, es social. En ésta se reconocen categorías de percepción (torpeza-soltura, alto-bajo, gordo-flaco) que son reconocidas y compartidas, porque el cuerpo expresa la relación con el mundo social (Bourdieu, 1986). El concepto de *hexis* que despliega Bourdieu es clave para comprender la presentación de estos cuerpos, sus movimientos y sus posturas. El modo en que portamos nuestros cuerpos no depende solamente de sus características biológicas sino de cómo los vamos domesticando a lo largo de la vida para adecuarlos a las expectativas sociales *incorporadas*, convertidas en disposiciones permanentes, aprendidas por categorías de percepción y sistemas sociales de clasificación. Por todo esto, *el cuerpo* es considerado algo más que este soporte material de nuestra individualidad; *nos representa empíricamente como personas, como sujetos sociales*.

En la situación de consulta médica, advertimos que las usuarias “ponen sus cuerpos” pero no son ellas mismas como personas, pues en el campo de la salud y más particularmente de la medicina biocientífica, los cuerpos son entidades sobre las cuales los expertos sienten amplios poderes para manipular, observar y modelar. La concepción fragmentada del cuerpo que impone el equipo de salud es compartida por las usuarias, ya que la palabra del médico aparece como “indiscutible”. Las usuarias someten sus cuerpos con obediencia a las prácticas médicas. Así, los sujetos a través de sus cuerpos dóciles se

9. Como señala Eduardo Menéndez (1990), no se trata de negar el soporte biológico en el proceso de salud-enfermedad-atención ni de restar su importancia, sino “lo que planteamos es la necesidad de construir un enfoque unificado donde lo biológico no constituya el rasgo hegemónico, sino que sea parte de una perspectiva general que lo incluya” (103).

transforman en instrumentos de la dominación, dominación de unos saberes sobre otros, de los de la medicina biocientífica sobre los de la medicina casera o popular. Estos cuerpos dóciles son cuerpos disciplinados, domesticados, se adecuan a las exigencias del sistema de prestaciones, se comportan “adecuadamente” (Nievas, 1998).

Para dar un ejemplo, encontramos que la mayoría de las mujeres que tenía colocado un DIU nunca había visto el dispositivo, no sabía de qué materiales estaba construido y a qué se debía su forma. El médico no consulta ni se preocupa por compartir con la usuaria sus dudas; dispone sobre su cuerpo y ella obedece. Así, las fantasías de niños que nacen con dispositivos incrustados en la frente como “cuernos diabólicos” se sustentan en parte en la ausencia de explicaciones y de escucha de sus inquietudes y temores, una ausencia que es llenada fundamentalmente de los saberes que circulan en el ámbito doméstico y vecinal. De esta manera, en las concepciones de las usuarias se entrelazan los saberes domésticos acerca del cuerpo con aquellos incorporados desde la enseñanza formal, desde los discursos y las prácticas de quienes se desempeñan como miembros del equipo de salud, y desde los medios de comunicación.

Frente al sistema médico, las usuarias oscilan entre dos posiciones. Por un lado, proceden a cumplir de forma casi automática los preceptos médicos pero mantienen sus representaciones al margen, y separan el universo médico de su existencia cotidiana; un ejemplo es cuando llevan la muestra del PAP al laboratorio pero no retiran los resultados, pues desconocen su utilidad. Por otro, aceptan las prescripciones médicas pero a la vez tratan de resignificarlas a partir de sus saberes previos; un caso es la administración de los anticonceptivos orales: toman las pastillas indicadas, pero lo hacen como “mejor les parece”, adecuando las instrucciones médicas a su ritmo de vida. Como veremos, es posible también que la falta de apropiación del propio cuerpo y de legitimación de los saberes que se tienen sobre él (en tanto no son validados por el discurso médico) contribuyan a generar estas prácticas que terminan siendo contrarias a los cuidados saludables. Al haber claras contradicciones con el discurso médico y al no ser resueltas sus dudas o abiertas al diálogo, la única actitud de defensa (consciente o no) de las usuarias parecería ser este “no cuidarse”, o rechazo a ciertas indicaciones médicas.

En las reuniones en la sala de espera de Planificación Familiar, advertimos que los cuerpos raramente eran nombrados o discutidos; las diferentes imágenes se evidenciaron a partir de las creencias acerca de los efectos de los métodos anticonceptivos, de las percepciones sobre las diferencias entre sexualidad y reproducción, cuando hablaron de sus parejas o de sus hijos. Así, los cuerpos de las usuarias se hicieron visibles desde el anonimato, pues no estaban presentes en cada decisión, sino que sólo se volvían notorios ante hechos que impactaban: las preguntas de los hijos acerca de su nacimiento, la preocupación por dónde se coloca un DIU, el dolor causado por el espéculo. Como Le Breton (1995) y otros autores han destacado:

El cuerpo sólo se vuelve transparente para la conciencia del hombre occidental en los momentos de crisis, de excesos: de dolor, cansancio, heridas, imposibilidad física de realizar tal o cual acto, o incluso la ternura, la sexualidad, el placer o para la mujer por ejemplo el momento de la gestación, las menstruaciones, etc. (124)

Las mujeres participantes de los encuentros manifestaban dificultades para nombrar partes visibles del cuerpo; la vulva, por ejemplo, sólo se indicaba con gestos o con nombres populares (*cotorrita, concha, tatú*, entre otros), y también les resultaba complejo diferenciar los nombres de los orificios: la uretra, la vagina y el ano.

Al revisar los esquemas de los aparatos reproductivos femeninos y masculinos, también advertimos que usuarios y usuarias sólo disponen de nombres vulgares para designar los órganos externos: con un variado repertorio se mencionan el pene, los testículos, la vulva, los pechos. De los órganos internos, sólo el útero es nombrado como matriz o bolsa; los pocos nombres de otros órganos internos que conocen, como próstata y ovarios, refieren a partes afectadas por algunas patologías como el cáncer.¹⁰

La imposibilidad de nombrar con precisión partes de sus cuerpos evidencia la limitada apropiación de los nombres científicos y funciones de los órganos así como su ubicación interior; no obstante, es destacable que para los órganos externos sí recurren a nombres vulgares diversos y disponen de ciertas nociones sobre sus localizaciones y usos.¹¹ Consideramos que las limitaciones observadas no sólo responderían a la disposición de información restringida sino también al pudor para referirse públicamente a sus “partes íntimas” y explicitar sus creencias sobre cómo se forman y funcionan los órganos sexuales. La vagina, por ejemplo, es un órgano tabuado, no se la puede nombrar; al hablar con sus hijos sobre el nacimiento, prefieren decirles que les hicieron una cesárea (mostrando a sus hijos cualquier marca en la zona abdominal) antes que explicar que salieron por el conducto vaginal.

Esta dificultad de las usuarias para nombrar sus aparatos genitales en parte puede ser entendida por la vergüenza de hacer explícito su limitado conocimiento de la visión anátomo-fisiológica del cuerpo sustentada por la

10. Le Breton (1995) confirma nuestros hallazgos: “Son raros los sujetos que conocen realmente la ubicación de los órganos y que comprenden los principios fisiológicos que estructuran las diversas funciones corporales. Se trata de conocimientos más que rudimentarios, superficiales para la mayoría de la gente” (84).

11. Explica Castañeda (2003): “Cada sociedad construye sus propios cuerpos: las percepciones sobre los mismos, sus funciones, sus atributos, su estructura, las partes que los conforman y los nombres que se les asignan, sus jerarquías, la forma en que se le permite expresarse, mostrarse y en que deben contenerse, tanto en sentido simbólico como literal y literario. Son fabricaciones que se dan dentro de un contexto determinado, y varían si se trata de mujeres o de varones, de jóvenes o de viejos, de homosexuales o heterosexuales, si pertenecen a un grupo étnico definido, si son pobres o son ricos, etc.” (527-528).

biomedicina. Por ejemplo, el ciclo menstrual –desde sus percepciones– está ligado únicamente a la experiencia del sangrado, pero no se lo relaciona con la capacidad de reproducción. El desconocimiento de cómo funcionan los métodos anticonceptivos, de la utilidad de ciertos estudios sobre su cuerpo –Papanicolau (PAP), ecografías, hemogramas, pruebas de VDRL, etc.– da cuenta de los escasos conocimientos sobre el funcionamiento del cuerpo, de su propia sexualidad y de los procesos anatómico-fisiológicos de la reproducción planteados por el discurso biomédico. Estos obstáculos se perpetúan, pues la mirada biomédica resulta sectaria y no habilita la conjunción de otras perspectivas ni se preocupa por articular los conocimientos científicos con los populares.

La sorpresa que expresan las usuarias ante nuestras explicaciones sobre el funcionamiento de los diferentes métodos anticonceptivos y el parcial conocimiento sobre sus efectos –que es acompañado por temores, creencias sobre efectos adversos sobre el organismo– responden también a la sumisión de su cuerpo ante los “otros”, a “tener que” consumir los anticonceptivos, ante su deseo de no quedar embarazadas y la necesidad de regular su fertilidad como parte de los mandatos sociales. Así, en el ámbito hospitalario callan sus ideas sobre los efectos imaginados en sus cuerpos. Como sostiene Le Breton (1995): “El sujeto raramente tiene una imagen coherente del cuerpo, lo transforma en un tejido plagado de referencias diversas” (90). Las usuarias impusieron sus cuerpos a partir de sus dudas, de sus preocupaciones y temores. La persistencia de sus propios saberes populares con respecto al cuerpo da cuenta de incongruencias expresadas entre órganos y funciones, y es expresión de la limitada comunicación entre población usuaria y equipo de salud, así como el restringido abordaje de los temas sexuales en sus casas y en las consultas médicas.

Los cuerpos presentados dieron muestra de las limitadas ocasiones en que nos ocupamos conscientemente de éstos: ante el dolor, ante la inquisitoria de los hijos, ante las dudas sobre la importancia de un “malestar”. Las interferencias entre las concepciones de las usuarias sobre sus cuerpos y las acciones médicas a las que son sometidas con escasas o inexistentes explicaciones contribuyen a opacar estos cuerpos y separarlos de la cotidianeidad.

VII. Consideramos que las representaciones sobre la sexualidad, las valoraciones, las construcciones y las imágenes sobre los cuerpos están condicionadas por el orden sociocultural y por aspectos afectivos y relacionales propios de cada conjunto social. Entendemos la necesidad de abordar el análisis de los cuerpos desde una perspectiva multidisciplinaria que nos convoca a antropólogos, sociólogos, trabajadores sociales y comunicadores para trabajar asociados con biólogos, médicos y equipos del servicio público de atención de la salud.

Desde el campo antropológico se han realizado cuantiosos avances en el reconocimiento de las dimensiones sociales y culturales de la salud, la sexualidad y el cuerpo; por ello, el retorno a la reflexión sobre la relación natura-

leza-cultura. Sin embargo, a pesar de los avances en la investigación, su incidencia dentro del campo de la salud aún es limitada. “La estrecha relación entre la antropología y la salud pública se remonta al siglo XIX con el inicio de la epidemiología y la medicina social. Dicha relación no siempre es cordial y sigue dependiendo del criterio de las llamadas «ciencias duras y exactas» versus «ciencias blandas». Lo que se considera, desde el ámbito de la biomedicina tradicional, una «ciencia» subjetiva y no tan válida” (Treviño-Siller, 2005). Sin embargo, rescatamos la intervención y la incumbencia del antropólogo en el análisis de estas cuestiones.

En la salud sexual y reproductiva como campo de intervención desde las políticas públicas advertimos discrepancias entre lo planteado en el nivel discursivo, la implementación del programa y las representaciones de las usuarias. En el nivel del discurso, la sexualidad se presenta como una dimensión amplia y superadora de las cuestiones de género; pero las acciones propuestas en la consejería se limitan a la elección del método anticonceptivo donde se propone un cuerpo de psicoprofilaxis restringido únicamente a la mujer.

Con respecto a la implementación del Programa, observamos que en la mayoría de los casos no se realizan las consejerías, se efectúan las consultas médicas donde se otorgan los métodos anticonceptivos, se prescribe su uso y se realizan los diferentes controles. El cuerpo es un “cuerpo ginecologizado” (de la cintura para abajo) y prioritariamente un cuerpo de mujer. Los cuerpos registrados en el equipo de salud aparecen como cuerpos para evitar la reproducción pero no como cuerpos para el placer; no resultan casuales las limitadas explicaciones de ciertos temas y la evitación de otros.

Entre las usuarias, las concepciones del cuerpo son más integrales y se relacionan con sus trayectorias de vida, a la vez que expresan las limitaciones para apropiarse de sus cuerpos, nombrarlos, tocarlos, mirarlos. En este proceso de implementación del Programa, la voz de las usuarias no es tenida en cuenta, la pasividad que se les otorga conlleva a que las prácticas de cuidados del cuerpo transmitidas desde el Programa sean recibidas como parte de la imposición médica y no desde una reflexión conjunta que las revalorice como agentes de su propia salud. A pesar de que el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable hace partícipe en la responsabilidad de la planificación familiar a la pareja, los varones tampoco son contemplados como actores activos.

La negación de los conocimientos de la población usuaria expresada en discursos y prácticas del Programa influye en que la existencia de gran parte de esta población transcurra al margen del sistema público de salud. Boaventura de Sousa Santos (2006: 23) resalta este fenómeno como *monocultura del saber*, con la idea de que el único saber riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico. De esta forma, se descartan las prácticas sociales ajenas, que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, pero que no son evaluados como importantes o rigurosos. Las diferencias, para el autor, no residirían en la validez

de los conocimientos sino en la finalidad, y en este sentido propone realizar una ecología de saberes.

Si admitimos que usuarias y usuarios disponen de conocimientos acerca de sus propios cuerpos y de los cuerpos de los “otros”, tener idea de cuáles son esos saberes forma parte de la tarea de promoción y educación que supone este Programa. El reconocimiento de los saberes de los “otros” es básico para lograr, junto con el equipo de salud, una población usuaria activa y participe del cuidado y la atención de su salud.

2. Disciplinamiento de los cuerpos y prácticas profesionales: policías, obreros y bailarinas

Desfiles, marchas, venias y saludos El cuerpo como sujeto de conocimiento en la formación policial*

Mariana Sirimarco

I. Consolidándose en torno a temáticas ligadas a la seguridad, los debates sobre el campo policial que han alcanzado la arena pública han dejado de lado, sin embargo, otras reflexiones acerca de las prácticas llevadas a cabo por esta agencia. En el contexto de este cuestionamiento, una mirada a la modalidad de instrucción que recibe el personal policial se vuelve –creo yo– un eje de debate imprescindible, en tanto permite rescatar aquellas pautas que, activadas desde la institución en estas etapas educativas iniciales, habilitan el proceso de construcción de un determinado *sujeto policial*.

En mis investigaciones sobre formación policial, he venido indagando en el proceso inicial de construcción del *sujeto policial*: en el proceso que la institución activa en aquellos que se inician en sus filas y que tiene por objetivo moldear, sobre un individuo proveniente de la “sociedad civil”,¹ al futuro policía.

Tomando en consideración que, para la agencia policial, *ser policía* se vuelve una identidad excluyente, he sostenido que el paso por estas escuelas

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el simposio “Antropología del cuerpo”, en el marco del VII Congreso Argentino de Antropología Social, realizado en Córdoba en mayo de 2004.

1. La categoría les pertenece: mi uso de la expresión “sociedad civil” implica una utilización dentro de sus propios términos: una referencia a todo aquel que no pertenece a una fuerza de seguridad. En su sentido de otredad y oposición a la institución, y frente a la cual se dirime el proceso de construcción del *sujeto policial*, la categoría encierra una suerte de narrativa. Esto es, un colectivo al que se alude cuando el resorte del discurso institucional así lo requiere. Plantear que esta barrera entre policía y sociedad civil es meramente discursiva es entender que la *civilidad* sólo adquiere significación en relación con una contraposición que interpela a los miembros de la institución. Dicho en otras palabras, la sociedad civil parece adquirir esta carga peyorativa cuando se esgrime como categoría profesional para definir lo que ellos no son, y no ya cuando alude, por ejemplo, al ámbito de las relaciones personales (familiares y amigos).

iniciales² implica entonces un período de transformación, un movimiento de distanciamiento social, en el que la adscripción a la institución no puede generarse más que “destruyendo” lo civil. Por ende, el ingreso a la institución policial no está lejos de asemejarse a una suerte de *período de separación*, donde los ingresantes son apartados de su estatus civil para ser así introducidos en el nuevo estado que habrá de caracterizarlos: el policial (Sirimarco, 2001, 2004a, 2005, 2006).

El trabajo de campo llevado a cabo pone de manifiesto que, desde la perspectiva policial, la continuidad entre ambos estados (civil-policial) es inexistente. No se trata aquí del *pasaje* de lo civil a lo policial, en una suerte de *transición* de uno a otro dentro de una misma totalidad. Se trata, más bien, del abandono irrecuperable de lo civil como condición imprescindible para devenir policía. El período educativo policial, antes que una transición, conlleva un cambio de paradigma, en tanto es la ruptura de posturas (civiles) pasadas la que posibilita la posterior adquisición del nuevo estado. Sólo se puede devenir policía alejándose de lo civil.

En este marco de significación, me interesaría discutir algunas posturas y argumentaciones que se esgrimen desde el campo mediático, político, pero también académico, a la hora de analizar —e incidir— sobre las instituciones policiales y sus prácticas. Tales discusiones significan el planteamiento de otros modos de concebir el campo policial y de generar aportes en el análisis que de él se hace.

Quisiera sostener, en primer lugar, que analizar la cuestión de la formación inicial no implica referirse, de manera directa, al ejercicio de la labor policial. Afirmar esto implica entender, en concordancia con lo anteriormente planteado, que la dinámica de las escuelas iniciales tiene más que ver con la sociedad civil de la que se separa a los ingresantes que con el ejercicio concreto de la profesión policial. Las prácticas, las rutinas y hasta los sentidos que atraviesan los mecanismos que guarda la instrucción están pensados más

2. Estas escuelas son varias, pero a los efectos de este trabajo me centraré en dos de ellas: el curso preparatorio para agentes de la Escuela de Suboficiales y Agentes “Comisario General Alberto Villar” (Policía Federal Argentina) y el curso para cadetes de la Escuela de Policía “Juan Vucetich” (Policía de la provincia de Buenos Aires). Fuertes diferencias separan a una de otra: mientras la primera pertenece a la Federal y está dedicada al cuadro de suboficiales, la segunda es una institución bonaerense dedicada al cuadro de oficiales. Los aspirantes —así se denomina al personal de la Federal mientras se encuentra haciendo el curso para agente— pasan un período de seis a ocho meses de entrenamiento, en una jornada casi completa que no implica la clausura. Los cadetes de la Vucetich, en cambio, permanecen internados en la escuela por dos años. Más allá de las diferencias que pueden resultar de la pertenencia institucional (Policía Federal, Policía de la provincia), de las características de mando y subordinación dada por los cuadros (suboficiales, oficiales) o de los tiempos de instrucción, lo cierto que es ambas escuelas presentan fuertes similitudes en lo relativo a las rutinas y sumisiones corporales. Esto puede entenderse claramente si se tiene en cuenta que se trata, en ambos casos, de espacios de socialización de un personal que se encuentra ingresando a la agencia policial y en los últimos peldaños, por lo tanto, de la escalera jerárquica.

para efectuar una ruptura con esa sociedad que para dar cuenta de la cotidianidad de la función policial.

No significa esto que el *sujeto policial* que comienza a dibujarse en estas escuelas no aluda, de manera más o menos acabada, a la profesión policial. Implica, antes bien, una precaución metodológica, donde las directrices que guían el comportamiento de los ingresantes no pueden ser extrapoladas, a riesgo de obtener un resultado rígido y en muchos casos desacertado a la hora de dar cuenta de las prácticas policiales efectivas.

Proponer esta precaución implica discutir entonces con ciertos posicionamientos sostenidos en el campo de análisis de la educación policial, que hacen derivar, de la formación que se imparte en las escuelas, el cómo y el porqué de la praxis policial. Comulgar con esta línea implica caer, creo yo, en dos peligros mayores. El primero, el de creer que lo enseñado es necesariamente lo aprendido y que las pautas de formación implican carácter de obligatoriedad. El segundo, el de creer que las escuelas de ingreso agotan lo que en realidad es un proceso. El *sujeto policial*, antes bien, se construye a lo largo de toda la carrera policial y en multiplicidad de ámbitos distintos, del que la escuela es sólo una inicial y mínima parte.

Sostener este abordaje implica discutir, además, con otras posturas. Al constituirse la formación policial como una cuestión firmemente instalada en la agenda pública nacional, son innumerables los debates —otra vez mediáticos y políticos— que centran la discusión en torno al plano meramente formal y organizativo. Si la educación que recibe el personal policial en las escuelas de ingreso resulta recurrentemente sospechada cada vez que se repudia la modalidad de ciertas prácticas policiales, las respuestas apuntan, indefectiblemente, a reformas educativas centradas en modificaciones a nivel curricular y organizativo.³

En los análisis de este tipo, los contenidos formales de la currícula se vuelven puntos centrales para dar cuenta de la instrucción recibida, en un reduccionismo bastante simplista que homologa el proceso de formación a la incorporación de contenidos teóricos o técnicos únicamente realizados por esta vía,

3. Menciono un ejemplo. En 1998, en un momento histórico de extremo cuestionamiento a la fuerza policial bonaerense, el ministro de Seguridad de la provincia de Buenos Aires, León Arslanián, impulsó una reforma del sistema de seguridad bajo la sanción de la ley 12.155 de organización de las policías de la provincia de Buenos Aires. Ésta implicaba, entre otros puntos, la disolución (discursiva) de la Policía Bonaerense y la creación, en su lugar, de la Policía de la provincia de Buenos Aires. Implicaba asimismo la desaparición de la figura de un jefe máximo de la fuerza y su reemplazo por dieciocho jefes a cargo de las nuevas departamentales. En este contexto de reforma mayor, otros mecanismos organizativos fueron puestos en práctica para instrumentar un cambio en la formación policial bonaerense. Estas reformas educativas implicaron, en líneas generales, modificaciones a nivel curricular y organizativo: reestructuración de los planes de estudio, incorporación de nuevas asignaturas, incorporación de docentes ajenos a la institución, cursado por fuera de las escuelas policiales, etc. Estas reformas se volvieron, así, el solo argumento con que se abordó el debate de la formación policial (Eilbaum y Sirimarco, 2006).

y que deja fuera de tal proceso la adquisición de pautas y valoraciones que se incorporan por fuera de la currícula prefijada (Schafer y Bonello, 2001; Bradford y Pynes, 1999; Cochrane *et al.*, 2003).⁴

En contraposición a estos enfoques, sostengo que un análisis que pretenda abordar la cuestión de la formación policial no puede desconocer aquellos aspectos del proceso educativo que corren paralelamente a las materias dadas, y que resultan importantes fuentes de conocimiento para los futuros policías, en tanto los instruyen acerca de las relaciones, las jerarquías y las prácticas propias de la institución. En estos contextos que escapan a la currícula puede visualizarse, de manera más acertada, el proceso de formación policial.

Quisiera plantear una salvedad. Hablar de cuestiones “formales” para remitir al nivel organizativo –planes de estudio, contenidos, currícula– no implica, de ninguna manera, tachar de “informales” aquellas prácticas y sentidos que corren por fuera de estas vías. Así, antes que considerarlas cuestiones “menores” o paralelas (en su sentido de secundarias), creo que se trata, más bien, de pautas de conocimiento que se activan y aprehenden desde otros campos de aprendizaje. El desafío consiste en ampliar la comprensión de los canales efectivos por los que discurre la formación, superando la dicotomía formal/informal que privilegia ciertos aspectos del aprendizaje, mientras relega otros –no menos importantes– a esferas subsidiarias.

Y es en este sentido que me gustaría plantear una nueva línea de tensión, pues tal énfasis en las pautas curriculares implica concebir la cuestión de la formación policial en términos de estricta educación teórica, donde los contenidos de tal índole, el conocimiento transmitido gráfica u oralmente, capaz de ser reflexionado y aprehendido racionalmente, encuentran un lugar preponderante. Sin embargo, a la hora de definir sus establecimientos educativos iniciales, es interesante observar que la agencia policial refiere como *instrucción o formación* al proceso que en ellos se lleva a cabo.⁵ La impronta castrense de los términos no hace sino revelar, de manera adecuada, los parámetros dentro de los cuales se entiende –y se desarrolla– la formación de los ingresantes a la agencia policial.

4. Si bien los autores mencionados analizan una institución policial que presenta una realidad distinta de la argentina, lo que interesa, a los efectos de este planteo, no es tanto la caracterización más o menos diferencial de estos grupos, como el abordaje desde el cual se intenta comprenderlos. En este sentido, la misma postura es utilizada para analizar las policías latinoamericanas.

5. Además de su acepción de “enseñar, adoctrinar, comunicar sistemáticamente conocimientos o informar de alguna cosa”, el vocablo “instrucción” también da cuenta de aquella “explicación o advertencia que dirigen ordinariamente un jefe o principal a sus subordinados, agentes o representantes, para enterarlos del espíritu que los ha de guiar, o de las reglas a que deben atenerse en el desempeño de sus funciones o encargos” (Echegaray, 1887: 859). Semejante tono guarda también el vocablo “formación”, que no sólo da cuenta de los modos o comportamientos –dar forma a alguna cosa, guardar las formas– sino que refiere también, en el contexto de la milicia, a “poner en orden o formar el escuadrón” (427).

Y es que en la estructura educativa de estas escuelas iniciales la *instrucción* cumple un rol fundamental, en tanto modalidad de acción que remite a la rutinización y el aprendizaje de diversas técnicas corporales. Así, independientemente de los contenidos teóricos que atraviesan el espacio de estas escuelas, es en torno a la rutinización corporal que se sustenta el espacio de la formación policial.

Afirmar esto supone discutir con ciertos posicionamientos que entienden que tanto énfasis en los ejercicios y las rutinas corporales no se condice con el rol propiamente educador de una escuela policial. La dicotomía que subyace en esta afirmación es añeja y lleva a identificar la mente con lo racional y el entendimiento, mientras relega el cuerpo a convertirse en un mero objeto material, inerte y sin posibilidad de conocimiento. Prescindir de estos carriles racionales y apelar a otra forma y a otro sujeto de conocimiento es dudoso, debido tal vez a la consideración de la práctica corporal como secundaria respecto de la práctica verbal (Jackson, 1983).

En contraposición a estos planteos, mi propuesta es considerar el cuerpo como una instancia de suma centralidad en estos contextos educativos: como el punto nodal en el que se anclan los imperativos que forjan al *sujeto policial*, en tanto construirlo es reencauzar los usos y las gestualidades de un cuerpo “civil” en un cuerpo institucionalmente aceptado. En este sentido propongo entender que el ingreso a la agencia policial señala el comienzo de un proceso de alienación de los cuerpos, donde la institución se apodera tanto de su materialidad⁶ como de sus representaciones, orientando sus acciones y comportamientos hacia un nuevo patrón de normas y actitudes corporales. En la construcción del *sujeto policial*, el cuerpo se transforma en el escenario mismo de esa construcción.

El sujeto que ha de ser socializado no es un ser cartesiano, escindido entre alma y cuerpo. No es —subraya Victor Turner (1995)— “una forma pura de conciencia o intencionalidad idealista que habita un cuerpo mientras permanece diferenciado de él, sino [que es] el cuerpo viviente en acción” (161). El cuerpo es, al mismo tiempo, un objeto material y una fuente de subjetividad; un *locus* de conciencia y sensaciones. Mi análisis acerca de la formación policial intenta, en este sentido, aludir al proceso de construcción del sujeto a partir de un abordaje que resulta, mayormente, dejado de lado: aquel que finca el proceso de socialización en torno a la constitución de lo corporal. Hablar del cuerpo es hablar del sujeto, pero desde otro anclaje.

Me gustaría entonces, en este punto, asomarme a una de las facetas cotidianas de la instrucción que se brinda en estas escuelas policiales. Me refiero

6. En este contexto de *instrucción*, pareciera que el cuerpo ya no les pertenece ni a aspirantes ni a cadetes, sino a sus superiores. Este cuerpo alienado es un cuerpo social y la institución policial detenta el monopolio de lo que se hace con él: saltar cuando él lo ordena, ir “cuerpo a tierra” siempre que él lo quiera, correr el tiempo que él decida (aunque el cuerpo no resista), no hace sino establecer y afianzar una relación donde el cuerpo, y uno mismo, está totalmente sometido a las decisiones —muchas veces arbitrarias— de un superior (Sirimarco, 2001, 2004a).

a uno de los planos en que se desenvuelve el manejo que, en ellas, se hace del cuerpo y sus movimientos: las prácticas de saludos y desfiles.⁷ Detenerme en estas ejemplificaciones esconde una doble intencionalidad. Se trata, por un lado, de analizar estas rutinas para proponerlas como modalidades de sometimiento a la nueva definición del cuerpo que plantea la institución. Pero también, por otro, de ilustrar, a partir de esta consideración y de este breve ejemplo de campo, las argumentaciones presentadas hasta el momento.

II. “*El mosquito tiene más derecho que usted, déjelo que viva tranquilo.*” El alumno de la escuela Vucetich bien sabe lo que significa esta frase. Alude, en su sentido más literal, a la estricta imposibilidad de movimiento que rige durante el orden cerrado: el cadete no puede siquiera matar al mosquito que lo está picando (y en verano, en el parque Pereyra Iraola, los mosquitos son grandes y muchos). Refiere, en su sentido más general, a la condición misma del cadete: la de un sujeto expropiado de sus derechos y hasta del ejercicio de su voluntad.

En la cotidianeidad de la escuela Vucetich, la estructuración de tiempos y espacios útiles –a la manera militar– es prioritaria. En la modalidad educativa de estas escuelas iniciales, la *instrucción*, como mencionaba, cumple un rol fundamental. Se trata, en líneas generales, de *formar* al ingresante en el manejo de determinadas técnicas corporales: movimientos con fusiles, saludos, venias y posiciones. Así, gran parte del tiempo de formación se consume sorteando carreras, haciendo “lagartijas”, movimientos de desfile y saludos militares.

Recuerdo una de las ceremonias de graduación de la escuela Villar. Delante de mí, los aspirantes estaban formados. “*¡Dee-recha!*”, grita el jefe de compañía que tengo enfrente. Como un solo cuerpo, los aspirantes giran hacia la derecha, quedando ahora formados en una gran fila de tres columnas contiguas. “*¡En profundidad!*”, y se inclinan los cuerpos hacia adelante, casi a punto de caerse. A una nueva señal, se levanta la pierna derecha a la altura del torso y después de mantenerla así una fracción de segundo, se empieza a marchar en el lugar. Una siguiente orden manda “*¡Aaa-vanzar!*”, y las columnas comienzan a salir del campo en sentido antihorario. Se retiran desfilando: la postura erguida, la mirada fija hacia adelante, siguiendo todos un mismo ritmo. Cuando una pierna se eleva, se hace lo mismo con el brazo contrario,

7. La instrucción física –saludos y desfiles incluidos– corre igual tanto para hombres como para mujeres. Si bien cada compañía desfila separadamente (y hombres y mujeres integran compañías diferentes), el desfile es en sí uniforme e importa iguales movimientos. Sin profundizar acá en estas cuestiones, conviene aclarar, sin embargo, que la proporción de mujeres en la institución policial es notablemente más baja que la de los hombres. Según datos recientes, el personal femenino de la Policía de la provincia, por ejemplo, alcanza sólo el 15% de la totalidad de efectivos de la fuerza. Para mayor detalle de las cuestiones de género en la instrucción policial, sobre todo en relación con la conformación de una masculinidad legítima, véase Sirimarco (2004b, 2009). Análisis más focalizados en la función de la mujer policía se encuentran en desarrollo.

que debe permanecer firme y no sobrepasar la altura del hombro. De esta forma avanzan alrededor del campo, pasan por el palco de honor, ya vacío, y salen por la entrada.

Desfilarse bien no sólo significa realizar los movimientos correctos sino, además, realizarlos en el momento adecuado, en concordancia con el resto de los que desfilan y en la duración pertinente. Para lograrlo, huelga decirlo, fue necesario repetir una y otra vez los movimientos, internalizarlos, lograr la coordinación y hacer de una serie de rutinas impuestas algo cuasinatural. Desfilarse es ejecutar ejercicios rígidamente pautados y seguir un orden y un ritmo establecidos: aquel que no marche al unísono con sus compañeros es castigado, como lo es el que realiza un movimiento a destiempo o se demora en demasía en alguna secuencia. Los ritmos son colectivos, obligatorios e impuestos desde el exterior. Encauzado en un *timing* fijado de antemano, el cuerpo aprende que debe comportarse siguiendo pautas ajenas.

Reglar los movimientos y su duración, imponer secuencias y repeticiones, no es sino forjar rutinas, haciendo de los movimientos corporales mecanismos de coacción que logran “el sujeto obediente, el individuo sometido a hábitos, a reglas, a órdenes, a una autoridad que se ejerce en torno suyo y sobre él, y que debe dejar funcionar automáticamente en él” (Foucault, 1989: 134).

Algo similar sucede con los saludos:

El saludo se efectúa estando de pie, firme, dando frente y tomando la posición militar. Sobre la marcha, se saluda adoptando una actitud marcial, dirigiendo la vista francamente a la persona a quien se saluda y se inicia tres pasos antes de llegar a la misma y termina después de sobrepasarla.

Para efectuar el saludo, vistiendo uniforme, se levanta el brazo derecho en un movimiento breve, hasta que la mano toque con la yema del dedo mayor el cubrecabeza, más o menos a la altura de la sien, el codo al costado y en la dirección que naturalmente toma; la mano sin doblar la muñeca, los dedos unidos, las uñas hacia arriba. La vista debe quedar siempre descubierta y dirigida a quien se saluda.

El personal policial, tanto en situación de actividad como de retiro, debe saludarse entre sí y es obligatorio que el subalterno salude primero al superior, éste tiene la obligación de contestar.⁸

Como se comprenderá, ni el desfile ni los saludos resultan en sí importantes. Lo importante es lo que su ejecución implica. Más que levantar la pierna correcta, o saber hasta qué altura de la sien elevar el brazo, lo central es que los futuros policías respondan como lo hacen: que a cada orden –“¡Dee-recha!”– se siga cronométricamente un movimiento dado y en todos homogéneo. O que la mera aparición de un superior precipite la ejecución inmediata de saludos y posiciones de firme. La ejecución de estos rituales corporales no

8. *Manual de instrucción para el personal subalterno de la Policía Federal Argentina*, Buenos Aires, Editorial Policial, 1979, p. 70.

hace sino expresar la existencia y obediencia a una autoridad, por –y antecuya presencia son activados.⁹ Lo importante de saludos y desfiles es que implican una relación de causalidad singular, que disipa los límites entre el que ordena y el que obedece, haciendo que el cuerpo reaccione a la voluntad o presencia de la orden como si fuera su propia voluntad.

De lo que se trata es de preparar el cuerpo para que obedezca. En otras palabras, de volverlo manipulable, de lograr que entre el grito de “*¡En profundidad!*” y la inclinación de los cuerpos no medie ni raciocinio ni reflexión; de conseguir que la elevación de la mano derecha hacia la sien sea la consecuencia inmediata, espontánea e impensada de la irrupción de un superior en escena, sin que intervenga en ello más que la acción pura y simple de elevar la mano, sin tener que preguntarse si la izquierda o la derecha, o tener que preocuparse por la exacta rigidez de los dedos o por la exacta altura en que la sien deberá ser rozada. El saludo deviene entonces –diría Nick Crossley (1995)– un simple portador de la intención de saludar, donde la intención no se efectúa de manera previa al acto.

Se trata, en otras palabras, de incorporar movimientos, de ejecutar rutinas, de entrenar al cuerpo para que responda, de lograr que el desempeño no se reflexione sino que se actúe. Un movimiento –advierde Maurice Merleau-Ponty (1993)– se aprende “cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es, cuando lo ha incorporado a su «mundo», y mover su cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas, dejarlo responder a la sollicitación que se ejerce sobre él sin que medie ninguna representación” (150-151).

III. La noción de *disciplina* es uno de los puntales básicos de la institución policial. Ésta requiere de sus miembros la “obediencia inmediata y sin dilaciones a las órdenes del superior y el más profundo respeto por la autoridad del que manda, [que] constituyen la disciplina y subordinación que el policía está obligado a observar constantemente, ya que sobre ellas descansa la organización policial [...] El respeto y la obediencia a los superiores debe ser constante e inalterable. Debe manifestarse permanentemente en el subalterno una voluntad espontánea para el cumplimiento de las ordenes impartidas

9. Sería ingenuo, evidentemente, pretender una obediencia total, monolítica y sin fisuras. Los ejemplos traídos a colación de ninguna manera invalidan la presunción de una resistencia más o menos activa por parte de los aspirantes a la ejecución de estos rituales de autoridad. En un espacio como las escuelas mencionadas, sin embargo, donde se trata de socializar al futuro personal en las normas de conducta de la institución policial, las tintas se encuentran particularmente cargadas en la observancia de estos rituales. Un cadete puede alegar que no vio al superior y obviar el saludo correspondiente, o bien hacerlo con un gesto de desgano, sin la prestancia y la formalidad que la venia requiere. Es muy probable, en tal caso, que deba atenerse a las sanciones disciplinarias correspondientes. De todos modos, es factible que el éxito de cualquier resistencia en la ejecución de estos rituales de obediencia se potencie en situaciones de interacción colectiva, donde la mirada requisadora del superior no pueda dar cuenta de la totalidad de los cuerpos y sus gestos. Para un desarrollo acerca de las prácticas de elusión de tales rutinas disciplinarias, véase Sirimarco (2006).

para contribuir y robustecer los propósitos del superior [...], evitando siempre emitir juicios sobre los actos de éste, criticar sus órdenes o murmurarlas, como así también hacer manifestaciones de disconformidad por considerarlas inadecuadas, porque proceder de tal forma sería cometer serios actos de indisciplina”.¹⁰

“*Usted no piensa, usted actúa*”, suele escucharse amenazar al superior. “*Usted recibe órdenes y las cumple, nada más. Le gusta, bien. Si no, pedimos la baja.*” En una institución donde la subordinación y la obediencia son el pan de cada día; aprender a obedecer en estos términos —sin posibilidad de opinión ni desacuerdo— es esencial.

Erguidos, los brazos bien pegados a los costados del cuerpo, las palmas hacia adentro, ahuecadas, los dedos juntos y ligeramente flexionados, la cabeza alzada, mirando al frente, aspirantes y cadetes asimilan en sus cuerpos la obediencia. Adiestrarlos es disciplinarlos, es potenciar su sumisión, ya que, como bien señala Michel Foucault (1989), es “dócil un cuerpo que puede ser sometido” (140). Así, por medio de la *instrucción*, de las rutinas y repeticiones, de los disciplinamientos represivos y punitivos que se alzan para aquellos incapaces de cumplir cabalmente las órdenes,¹¹ los futuros policías son condicionados para obedecer irreflexivamente, siguiendo mandatos (Kant de Lima, 2003). Adiestrar sus cuerpos es construir sujetos obedientes:

Mariana: *—¿Y cuál es el objetivo de la militarización?*

Aspirante: *—Como que te hagás responsable de tus actos, que seas ágil. Lo que a vos te están enseñando, te están enseñando una orden, y vos tenés que obedecer esa orden que ellos te están enseñando. Por eso ellos te dicen: “El policía no piensa, actúa”. [...] Y bueno, aquí empezamos a aprender sobre la subordinación, el respeto, a hacer caso, a no discutir órdenes y el orden cerrado. Y acatarlas, muchas veces ni las comprendés a las órdenes, pero tenés que cumplirlas. Como que mucho de pensar no podés. En el sentido del orden cerrado. Te imparten una orden, y vas. No te queda otra; no cuestionás. O sea, si vos te das cuenta que es una orden mal dada, sí. Orden mal dada no se cumple. Pero en general, si la orden está bien dada, por más que vos no sepas de qué es, lo hacés.*

10. Véase *Manual práctico para el personal subalterno*, Buenos Aires, Editorial Policial, 1979, pp. 32-33.

11. El cuerpo es el gran blanco sobre el que recaen las sanciones. Marchar a destiempo o levantar la pierna incorrecta, hacer la venia a un superior con la mano izquierda (cuando es con la derecha) o hablar o moverse mientras se está en formación son sólo unos pocos ejemplos de los muchos que pueden desencadenar la retahíla de saltos, flexiones y cuerpos a tierra. El error, antes que subsanado por una explicación o la demostración del movimiento correcto, es penalizado en el cuerpo. De este modo, aquello que se ha hecho indebidamente es “corregido” por medio del castigo, y no por medio del aprendizaje. Así, las sanciones continúan el camino abierto por el disciplinamiento; son la contraparte de una misma totalidad, al añadir, al individuo ya dócil y sujeto, nuevas modalidades de sometimiento del cuerpo y la voluntad, que lo sujetan y lo someten aun más (Sirimarco, 2001, 2004a).

M.: –¿Y eso por qué es? Que no puedas preguntar, que tengas que obedecer...

A.: –Y, por la cadena de mando. Se supone que la cabeza piensa y el resto obedece.

El policía no piensa, actúa. La actuación de la orden no es otra cosa que una performance de la docilidad in-corporada. Afirmar esto implica preguntarse, al mismo tiempo, por qué la obediencia se asimila en el cuerpo. Ciertos autores leen, en la docilidad del cuerpo, un instrumento para alcanzar la docilidad del self: doblegando el cuerpo, lo que se doblega es también la voluntad. Esto es lo que postulaba, por ejemplo, Enrique Romero Brest (1915), uno de los pioneros de la educación física en la Argentina:

El ejercicio de la voluntad física no sólo significa la acción sino también la sujeción del acto, la inhibición, de modo que en la ejercitación física ella se manifiesta también por el dominio de los músculos y de los actos físicos, ya para obrar en un sentido y momento dado, ya para detenerse. Es así, en las múltiples gradaciones que presenta el acto o la inhibición, que se hace el verdadero *entrenamiento de la voluntad* obligada a presentarse siempre en el momento oportuno. (41-42)

Como ha sido señalado por diversos autores, desde esta perspectiva de larga data, y que involucra tanto a la filosofía platónica y a la religión judeo-cristiana como a las tesis cartesianas que signaron la filosofía moderna, el cuerpo se transforma en una simple entidad anatómica aislable de la otra entidad (mente, ánima, espíritu) a la que se considera la única sede de la singularidad del individuo. El dualismo ánima/cuerpo propugna una escisión que priva al cuerpo de todas aquellas formaciones de sentido que se fundan sobre la experiencia corpórea, para configurarlo como un objeto comprendido a partir de las leyes físicas que presiden la extensión y el movimiento. A esta suma de partes sin interioridad que se vuelve el cuerpo, el ánima, por su parte, se contraponen como puro intelecto, como una “interioridad sin distancia” (Galimberti, 2003).

Esta visión “mentalista” –inseparable de la creencia en el dualismo de espíritu y materia– confunde el cuerpo con el organismo, entendiéndolo así como pura exterioridad autonomizada de lo psíquico y como un obstáculo o, en el mejor de los casos, como un intermediario para el conocimiento.

Esta concepción de la mera instrumentalidad queda desmentida desde las posturas fenomenológicas, que sostienen que, más que *emplear* el cuerpo, nosotros lo *somos*. El cuerpo resulta así incompatible con el *estatuto de objeto* porque, a diferencia de éste, del que se puede desviar la atención, el cuerpo es constantemente percibido y no está nunca, como el objeto, frente a uno. Como señalaba Merleau-Ponty (1993), antes que un objeto, el cuerpo es, precisamente, aquello por lo cual éstos existen: no ya un objeto del mundo sino nuestro medio de comunicación con él. O, como retomaría Umberto Galimberti (2003):

El objeto nace cuando con los órganos de mi cuerpo lo miro, lo toco, lo inspecciono, por lo que el cuerpo no es objeto, sino eso gracias a lo cual son los objetos. Cuando toco un objeto lo siento a través de la exploración de mi cuerpo, cuando toco mi cuerpo me siento explorador y explorado. (81)

Si hablar del cuerpo no significa referirse a un objeto del mundo sino a eso que abre un mundo, entonces el cuerpo ya no es *mío* sino soy *yo*. Afirmar esto implica desconfiar de las tesis que consideran el entendimiento una mera atribución de la mente y sostener, en consecuencia, una rehabilitación ontológica de lo corpóreo. Merleau-Ponty va a argumentar, justamente, que las formas prácticas de estar-en-el-mundo poseen primacía por sobre las formas teóricas o abstractas. El entendimiento existencial —observa— no se adquiere por medio de la intelección, sino que se aprende haciendo, por medio de la repetición. Entender es ser capaz de una acción corporal competente. El cuerpo es un ser sensible que actúa significativamente, con habilidad, competencia y propósito (Crossley, 1995).

Por ello Merleau-Ponty (1993) sostiene que es el cuerpo el que “comprende” en la adquisición del hábito. La comprensión no debe entenderse, es claro, en el sentido intelectual de asunción de datos, sino en el sentido corpóreo de “experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación” (158). La comprensión del cuerpo no se funda pues sobre un sentido lógico, sobre un “conocer (*kennen*)”, sino sobre un “poder (*können*)” (Galimberti, 2003). Es decir, sobre un cimentarse con las cosas para probar su resistencia o maniobrabilidad.

Si esto es así, es porque la intencionalidad del cuerpo no es objetivante como la del intelecto, que posee las cosas sólo distanciándose de ellas. La intencionalidad del cuerpo, por el contrario, está destinada a un mundo al que no cesa de dirigirse y de proyectarse. El conocimiento corporal —argumentaría Galimberti (2003)— no se basa entonces en deducciones lógicas sino en implicancias reales, de las que resulta un “*logos* más profundo” que todas las relaciones lógico-objetivas que un “*cogito* abstracto” puede desplegar.

En suma, aprendemos por el cuerpo, y este aprendizaje y esta incorporación reposan en la repetición. Es el cuerpo el que “atrapa” (*kapiert*) y “comprende” el movimiento, mediante la adquisición del hábito (Merleau-Ponty, 1993). Éste no es más que la incorporación de una secuencia totalizada de movimientos sucesivos, donde, en cada uno de ellos, “el instante precedente no está ignorado, sino que está como encajado en el presente y la percepción presente consiste, en suma, en reasumir, apoyándose sobre la posición actual, la serie de las posiciones anteriores, que se envuelven unas en otras. Pero la posición inminente está también envuelta en el presente, y con ella todas las que vendrán, hasta el término del movimiento. Todo momento del movimiento abarca toda su extensión y, en particular, el primer momento, la iniciación cinética, inaugura el enlace de un aquí y de un allá, de un ahora y de un advenir, que los otros momentos se limitarán a desarrollar” (152-153). El hábito —al decir de este autor— no se localiza entonces ni en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo.

Desde una perspectiva que retoma parte de estos planteos, Pierre Bourdieu (1999) ha señalado cómo las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. Quizá porque el *conocimiento por el cuerpo* “garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión” (180). No por nada los ritos de iniciación giran en torno a la actuación de prácticas corporales, mediante las cuales el grupo intenta inculcar límites y clasificaciones sociales, y naturalizarlas en corporalidades –rutinas, *héis*, comportamientos– que resultan tan indelebles como inscripciones en la superficie misma del cuerpo. Aprender a través del cuerpo es fijar el conocimiento en una memoria más firme que la de la mente, donde no requiere de explicaciones para sostenerse ni de reflexiones para tambalearse, donde el conocimiento –nunca mejor usado– se *hace carne* y se transmuta en hábito, brotando solo, sin mediación de la conciencia, cada vez que es requerido.

Vale la pena recordar, también, que si la obediencia se asimila entonces en el cuerpo es porque los movimientos corporales pueden hacer más de lo que las palabras pueden decir. Como Michael Jackson (1983) ha contribuido a destacar, el cuerpo maneja un entendimiento que, antes que aprehendido, es experimentado; un entendimiento asentado en prácticas antes que apuntado en ideas, donde “el pensar y el comunicarse a través del cuerpo precede y, en gran medida, siempre permanece más allá del habla” (328).¹²

Así, en el ámbito de las escuelas que analizo, se imparte –rutinizaciones, desfiles y saludos mediante– un conocimiento que resulta vital para la institución policial: a estar prestos a responder a lo que se mande, a cumplir la orden impartida con *voluntad espontánea* y *sin dilaciones*. Desfiles y saludos mediante, el aspirante o cadete descubre que el dominio del gesto no reposa en su reflexión sino en su internalización y aprende, así, que ya no tiene que pensar para erguirse o moverse, porque la obediencia –de un gesto de su mano, de él mismo– es una práctica que invalida el análisis. En una institución jerarquizada como la policial, que glorifica el arte de la subordinación, la observancia de la orden se vuelve más plena cuanto menos se la entienda (reflexivamente hablando), ya que una orden que se cumple por encontrarla comprensible gana en racionalidad y pierde en acatamiento. Aprender a obedecer sin tener que pensar ahonda el sometimiento.

IV. El aprendizaje de saludos y movimientos de desfile ocupa gran parte del tiempo de instrucción de cadetes y aspirantes. Muchos de ellos se preguntan cuál es la utilidad de tanto desfile y tanto saludo, si “vos no vas a ir mar-

12. Como señala este autor en su artículo de este mismo volumen, la praxis corporal imparte conocimiento directamente, haciendo innecesaria la formulación de elaboraciones verbales que invistan al rito de significado. Así, al costado de la reflexión racional existe una inteligencia corporal, un sentido práctico, que se comprende sin la mediación de las palabras para decirlo ni para enseñarlo.

chando atrás del delincuente para atraparlo". "¿Por qué nosotros", se pregunta, a su vez, un alto oficial de la Policía de la provincia, "somos una fuerza militarizada? ¿Por qué nuestra institución está cargada de cuestiones normativas que vienen del siglo pasado?".

Lo referido en el apartado anterior aborda, brevemente, uno de los puntos centrales en esta construcción del *sujeto policial*: la obediencia. Pero lo hace a partir del disciplinamiento al que se someten los cuerpos, donde las rutinas y las técnicas corporales, como mencionaba, se vuelven parte principal de la instrucción policial. Si hilar la argumentación a partir de tal relato de campo resulta interesante, es porque permite –creo yo– organizar la discusión en torno a varias cuestiones.

Permite, en primer lugar, poner de relieve el papel que juegan las rutinas corporales en el contexto de formación policial. Mediante ellas –mediante su actuación y su repetición– se incorporan movimientos, se ejecutan rutinas, se entrena al cuerpo para que responda, se logra que el desempeño no se reflexione, sino que se actúe.

Señala Jackson (1983) que la tendencia a definir al cuerpo como sólo un medio de expresión o comunicación lo ha convertido en un objeto de meras operaciones mentales. Así pensado, "el cuerpo humano es simplemente un objeto de comprensión o un instrumento de la mente racional, una suerte de vehículo para la expresión de una racionalidad social reificada" (329). Este trabajo intenta entonces rescatar otra visión desde la cual asomarse al manejo que, en las escuelas policiales, se hace del cuerpo y sus movimientos. No para enarbolar una defensa encarnizada de venias y desfiles como cuestiones fundamentales dentro de la educación policial; antes bien, para rescatar el provecho de tales prácticas y ratificar al cuerpo en tanto agente de aprendizaje y comunicación.

Si ellas ocupan ese lugar relevante es porque el cuerpo es un agente activo, imbuido de su propia sabiduría y armado de una intencionalidad y un lenguaje particular. El cuerpo, antes que como un objeto de comprensión, debe ser entendido como un sujeto de conocimiento.

Tal vez este trabajo pueda entonces acercar una respuesta a las preguntas que hacían, y que se reproducen líneas atrás, los aspirantes y el oficial de la Policía de la provincia. Si acordamos que no se posee, sino que se *es* un cuerpo, y que pensamos y actuamos también a través de él, entonces tales rutinas corporales no pueden ser ya visualizadas como resabios sin sentido de una formación castrense de la que la policial ha seguido el modelo. La propuesta es invertir los términos y dejar de pensar la praxis corporal desde una perspectiva que, al centrar el aprendizaje en la esfera de lo racional, relega fuera de ese ámbito al cuerpo y sus gestualidades.

Traer a colación este ejemplo nos devuelve al punto de partida de este trabajo al subrayar, claramente, el planteo que hacía anteriormente respecto de la centralidad del cuerpo como *locus* efectivo de formación en las escuelas de ingreso a la carrera policial, y al avalar mi propuesta de considerar que, en tales ámbitos, cuestiones relativas a la educación formal

–asignaturas, contenidos, etc.– no pueden ser visualizadas como las exclusivas instancias de formación del *sujeto policial*.

Antes bien, se trata, en estos espacios educativos, del planteo de una nueva definición de actuación corporal, donde lo que se dirime no es sólo la clausura de usos y costumbres “civiles” sino, más bien, la apertura de espacios para nuevos entrenamientos y gestualidades. Se trata, en otras palabras, de la construcción de un *cuerpo legítimo*: de un cuerpo atravesado por mandatos institucionales, que lo invisten de nuevas coordenadas, delineando –y avalando– una cierta forma de ser y actuar dentro de la agencia policial (Sirimarco, 2005, 2006, 2009).

Pero rescatar este breve ejemplo de campo no sólo permite agudizar la comprensión del *cómo* de la formación policial. Se trata de obtener no sólo una visión de la formación policial lo más acertada y profunda posible sino de desnudar, a través de la etnografía de tal ámbito policial, aquellas claves y herramientas que permitan una comprensión más acabada de la lógica de la institución.

Mencionaba al comienzo de este trabajo la reforma policial que atravesó, en 1998, a la Policía de la provincia. En 2006, el ministro León Arslanián, en el ejercicio de un nuevo mandato, propulsó una nueva reforma. La nueva ley 13.201, del personal de las policías de la provincia de Buenos Aires, estipula, entre otras cosas, la creación de un único escalafón policial, que suprime la antigua división entre oficiales y suboficiales, y que concentra en sólo nueve grados las anteriores jerarquías.¹³

La nueva reglamentación modifica profundamente –de manera formal– la estructura interna de la Policía de la provincia y de muchos de los establecimientos educativos analizados, que ya no mantienen las características que presentaban en el momento de indagar sobre ellos y sus prácticas. Y es aquí donde un análisis etnográfico como el propuesto revela su importancia.

A resguardo de las resoluciones, los reglamentos y sus modificatorias, son las prácticas –aprendidas, heredadas, tradicionales– las que guían el accionar de los sujetos. Es la realidad institucional –condensada en sentidos y valores de larga data– la que, a despecho de lo que dicta lo formal, sigue construyendo al *sujeto policial*. En este contexto, tal vez la presente investigación pueda ser de utilidad para la profundización de las discusiones mencionadas, contraponiendo, a las temáticas tratadas, otros ejes de debate más centrales a la formación de este *sujeto policial*.

13. Esta reunificación implica, además, una red denominación. Sólo por mencionar algunos ejemplos, los antiguos grados de suboficial mayor, oficial ayudante y oficial subinspector pasan a corresponder al grado de teniente. Esta manifiesta inclinación hacia ciertas jerarquías castrenses no resulta novedosa. A lo largo de una historia institucional que estuvo, muchas veces, bajo manos militares, similares denominaciones fueron, con mayor o menor éxito, ensayadas.

**Guaridas, bombas caseras,
autolesiones y engaños diversos**
**Antidisciplina obrera y resistencia corporal en
una industria automotriz transnacional**

Dario Soich

I. Este artículo corresponde a un trabajo etnográfico más amplio llevado a cabo entre abril y diciembre de 2001 en la automotriz transnacional PSA Peugeot-Citroën, ubicada en la localidad del Palomar, partido de Tres de Febrero, provincia de Buenos Aires, Argentina.

Ingresar a las instalaciones productivas de una fábrica automotriz es descubrir un vasto complejo de elementos complementarios. Una pequeña ciudad atravesada por calles internas, cruces peatonales, señalizaciones de tránsito, carteles indicativos, centros de atención médica, flota vehicular de emergencias, custodia policial, servicio de bomberos, comedores obreros y otras instalaciones que hacen de soporte al proceso general de producción automotriz. Una vez dentro del predio, los operarios reanudan la vida cotidiana de la fábrica siguiendo las trayectorias que conducen a los talleres de estampado, chapistería, montaje y pintura.¹

El taller de chapistería es ante todo la imagen de la fábrica “viva” de los trabajadores que aparece ante los ojos del visitante con una violencia atrayente, pues al mismo tiempo que deslumbra la inmensidad de los balancines, la densidad de los transformadores junto a las pinzas de soldar y las carrocerías transportadas por redes aéreas a quince o veinte metros de altura, surgen los ruidos de las prensas, las chispas de las soldaduras quemando el cuer-

* Algunos aspectos de este trabajo fueron presentados en el simposio “Antropología del cuerpo”, en el marco del VII Congreso Argentino de Antropología Social, realizado en Córdoba en mayo de 2004.

1. Particularmente para este trabajo nos centraremos en la descripción y el análisis del taller de chapistería, lugar productivo donde se ensamblan las carrocerías metálicas de cada uno de los automóviles.

po de los operarios, el humo blanco del argón aplicado a las costuras, el olor a chapa quemada por el rozamiento de los discos abrasivos, la constancia del movimiento instituido por la cadena de montaje y la aparente sumisión de los gestos productivos ante esa marcha inexorable. Es la imagen de la fábrica “racionalizada” en tanto planificación del espacio analítico y asignación pormenorizada del tiempo productivo capitalista.

Aparece aquí una acelerada cadencia de trabajo que hace necesario administrar los saberes obreros y tecnológicos (cintas de montaje, robots, dispositivos de sujeción de piezas, autoelevadores, etc.), capaces de vincular unos puestos de trabajo con otros y, en términos de la capilaridad del poder, disciplinar la miríada de gestos corporales constantes y acelerados de cientos de trabajadores aplicados a la producción de carrocerías (Soich, 2003). Sin embargo, aquí nos adentraremos en un espacio de producción donde los cuerpos de los operarios construyen el terreno fértil de innumerables antidisciplinas obreras que sigilosamente moldean los contornos de las relaciones diarias de producción.

Formando parte de una compilación de artículos sobre antropología del cuerpo, aquí la corporalidad ha sido entendida no sólo como potencia de movimientos físicos y posturas corporales impuestas para desplegar unos gestos productivos rutinarios, sino como un cuerpo que media todas las reflexiones y acciones sobre el mundo (Merleau-Ponty, 1975; Lock, 1993), un cuerpo con significado social que deviene tanto un significante de pertenencia como un activo *forum* para la expresión de disenso. Es decir, concebimos el cuerpo como un sujeto de conocimiento con capacidad de actuar en y sobre el mundo más allá de los modos de representación propios de la mirada cartesiana, la condición de posibilidad de emergencia de un sentido práctico devenido hábito, *hecho carne*, transmutado en un quehacer cotidiano dentro del taller que no necesita esperar un ordenamiento racional y consciente para producir corporalidades activas y desafiantes. En esas arenas fenomenológicas hemos escrito esta travesía etnográfica (Citro, 2009c).

Profundizando nuestro abordaje teórico, sostenemos que la corporalidad constituye el terreno más próximo donde las certezas y las contradicciones sociales son jugadas así como el espacio de dominación, resistencia, creatividad y lucha cultural (Lock y Scheper-Hughes, 1987). A partir de estas instancias analíticas, emergen inevitablemente el juego de las prácticas cotidianas y los esquemas de acción obrera (De Certeau, 1988) y, como veremos más adelante, un conjunto de escenas político-culturales que son la contracara de las estructuras tecnocráticas instituidas por el proceso de trabajo automotriz.

En efecto, nos interesa rescatar la perspectiva teórica de Michel de Certeau (1979, 1988) sobre el conjunto de *tácticas* no verbales (gestualidades, corporalidades) que proliferan en los intersticios de los sistemas de dominación. Esas experiencias cotidianas se manifiestan por medio de una conciencia práctica que no necesita esperar un ordenamiento teórico sistemático o ideológico para ejercer su influencia efectiva sobre la experiencia y la acción cotidianas. Veremos cómo esa conciencia práctica constituye tanto un *locus* de

incorporación de diversas modalidades de dominación capitalista, como un terreno permanente de resistencia ante el orden fabril establecido.

Dentro del taller de chapistería, los trabajadores descubren el arte de la manipulación y la circunstancia oportunas a través del cálculo de las relaciones de fuerza que marcan las posibilidades de juego, resistencia y desplazamiento en el seno de un espacio controlado. Y más aún, estos procesos operan en ausencia de un lugar “propio” desde el cual articular no sólo una política de la resistencia sino una política de la transformación estructural. Es decir, la inexistencia de un lugar representativo –sindicatos, partidos políticos, organizaciones obreras, etc.– desde el cual iniciar el cálculo de las directas confrontaciones entre trabajo y capital alimenta la emergencia de maniobras singulares y simulaciones creativas por parte de los asalariados, esto es, modos de interceptar el juego ajeno dentro del espacio analítico instituido por “otros”. Aquí aparecen tácticas de “combate” desplegadas dentro de una red disciplinaria preexistente, resistencias corporales individuales o colectivas que, desde la perspectiva de un espacio subordinado, logran imprimir las marcas del disenso y los deseos obreros incorporados (Ong, 1987).

II. Las estrategias capitalistas tendientes a la creciente sujeción del trabajador a las condiciones de trabajo asalariado, intensifican la destrucción de aquellos resquicios indefinidos y latentes de la propia creatividad obrera dentro del taller. Esta política coercitiva despliega la potencialidad del proceso de trabajo para debilitar –en proporción a la expansión tecnocrática– a un sujeto de acción que resiste ser convertido en un objetivable *cuerpo dócil* (Foucault, 1989).

Al respecto, el trabajo de campo nos permitió observar cómo a principios del siglo XXI la *acumulación flexible* (Harvey, 1998) perfecciona aquellas técnicas disciplinarias sobre la base de esquemas discursivos-prácticos que actúan sobre el cuerpo y recomponen la subjetividad de los trabajadores provocando, al mismo tiempo, la proliferación de circunstanciales, dispersas y fragmentadas prácticas de resistencia obrera.

Nos interesa aquí plantear un abordaje desde la antropología del cuerpo que no reduzca el conjunto de las prácticas de disenso dentro del único marco de las directas confrontaciones entre trabajo y capital, pues claramente aparece una nueva conciencia social cuyos “procesos tienen lugar no sólo entre sino dentro de la relación y lo relacionado. Y esta conciencia práctica es siempre algo más que una manipulación de formas y unidades fijas. Existe una tensión frecuente entre la interpretación admitida y la experiencia práctica. Donde esta tensión pueda hacerse directa y explícita o donde es útil una interpretación alternativa, nos hallamos todavía dentro de una dimensión de formas relativamente fijas. Sin embargo, la tensión es a menudo una inquietud, una tensión, un desplazamiento, una latencia: el momento de comparación consciente que aún no ha llegado, que incluso ni siquiera está en camino. Y la comparación no es de ningún modo el único proceso, aunque sea poderoso e importante. Existen las experiencias, para las cuales las formas fijas no dicen nada en absoluto, a las que ni siquiera reconocen. [...] La conciencia práctica

es casi siempre diferente de la conciencia oficial; y ésta no es solamente una cuestión de libertad y control relativos, ya que la conciencia práctica es lo que verdaderamente se está viviendo, no sólo lo que se piensa que se está viviendo. [...] Es un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material, aunque cada uno de ellos en una fase embrionaria antes de convertirse en un intercambio plenamente articulado y definido. Por lo tanto, las relaciones que establece con lo que ya está articulado y definido son excepcionalmente complejas” (Williams, 1980: 153).

Hemos planteado que, cuando las tácticas de resistencia obrera subvierten superficial y momentáneamente las estrategias de dominación capitalistas, pueden emerger vivencias que no necesitan esperar un sistémico ordenamiento teórico para ejercer su influencia efectiva sobre la experiencia y la acción cotidianas. En el fondo, no se trata de desconocer las posibles confrontaciones entre trabajo-capital, sino de subrayar la emergencia de *estructuras del sentir* (Williams, 1980) contenidas en los significados compartidos y los valores culturales tal como son vividos activamente en el lugar de trabajo. Puede decirse que mientras la fragmentada resistencia fabril en el taller de chapistería no conduzca a una transformación estructural de las condiciones sociales de producción, los cambios circunstanciales sí introducen modificaciones en las actitudes y las disposiciones de la fuerza de trabajo. Y es la dimensión corporal de cada operario y su comprensión práctica del mundo, en tanto modalidad de adquisición de hábitos de disenso, lo que queremos destacar como una nueva perspectiva de análisis etnográfico.

Las disposiciones ambivalentes de la fuerza de trabajo en el escenario de la reproducción del capital generan puntos de partida particulares cuya resolución posterior puede no ser indefectiblemente formalizada, sistematizada y clasificada en términos de clase. Más bien, tales experiencias corporales y prácticas en tanto estructuras del sentir constituyen una activa *lucha cultural* (Williams, 1989) dispuestas en las complejas y cambiantes relaciones de dominación, subordinación e insubordinación dentro del proceso de trabajo automotor. En resumen, en lugar de “directas confrontaciones trabajo-capital, descubrimos las resistencias obreras en sus tácticas oposicionales, deseos incorporados, interpretaciones alternativas e imágenes” (Ong, 1991: 296).

Dado que las prácticas hegemónicas son necesariamente incompletas —en cualquier momento existen formas oposicionales—, las estrategias de control del trabajo deben custodiar, modificar y aun apropiarse de prácticas contraculturales propias de los grupos subordinados. Ya hemos visto en otro trabajo (Soich, 2008) cómo la disciplina de fábrica perfecciona la mecánica del poder a través de una política de las coerciones sobre el cuerpo de los trabajadores automotores. Así, aparecen minúsculos procedimientos técnicos —tecnologías del poder— actuando en el detalle de la concepción del proceso de trabajo, redistribuyendo un espacio discursivo en orden de producir los medios de una disciplina generalizada.

Una vez más, sin embargo, esta *microfísica del poder* (Foucault, 1979) privilegia los aparatos productivos de la disciplina, pero oculta el inestable equi-

librio que son capaces de generar las prácticas de resistencia corporal. Si es cierto que la disciplina de fábrica inscribe en los cuerpos las marcas de la dominación, es necesario también analizar cómo un conjunto de trabajadores resiste ser reducido a ella, qué procedimientos antidisciplinarios manipulan circunstancialmente los mecanismos de la disciplina y se adecuan a ellos para evadirlos, cuáles prácticas cotidianas de resistencia forman la contracara —del lado de los operarios— de las estructuras tecnocráticas instituidas por el proceso de trabajo.

En efecto, Michel de Certeau (1979) identifica tácticas no verbales que proliferan en los intersticios de los sistemas de dominación, como una conciencia práctica de los sujetos que puede llegar a dislocar o subvertir el orden fabril establecido. Durante ciertas circunstancias, la posición del operario sería la “posición del débil que debe sacar partido de las cartas ajenas en el instante decisivo, uniendo elementos heterogéneos cuya combinación asume la forma, no de un discurso previo, sino de un «golpe», de una acción. En este sentido, toda lógica de las prácticas pasa por una lógica de la acción y por una lógica del tiempo, remite a técnicas de montaje y collage, al juego de la ocasión y de la circunstancia, a situaciones movedizas, complejas, embrolladas, a esas enmarañadas redes, a esos itinerarios superpuestos que atraviesan incesantemente la oscuridad de la vida cotidiana y estructuran las prácticas de una cultura ordinaria” (9).

Siguiendo a este autor —sin abandonar los aportes esenciales de Foucault—, creemos necesario iniciar el estudio de las prácticas de disenso donde la corporalidad es el motor de la acción sobre el mundo, describiendo las fragmentadas resistencias con que los operarios responden al proceso de producción y los dispositivos de vigilancia en la forma de “dispositivos de astucia”.

En el taller de chapistería los procedimientos que componen la red de la antidisciplina se despliegan como prácticas “clandestinas” elaboradas en la creatividad cotidiana de cada uno de los operarios dentro del sistema de dominación fabril. La corporalidad desplegada, como los hilos intencionales que trazan las conexiones entre los sujetos y sus mundos (Merleau-Ponty, 1993; Crossley, 1995), abre el camino a la formación de una praxis que produce engaños y astucias modificando, bajo una lógica de la acción y una lógica del tiempo, la línea de demarcación más allá de la cual las prácticas de transgresión se vuelven insostenibles y necesariamente punibles. Ese límite mudable dentro del espacio analítico del taller crea el terreno fértil de la movilidad plural de propósitos e interpretaciones alternativas del trabajador subordinado.

Como efecto palpable y tangible, las prácticas antidisciplinarias de los operarios, agazapados en la búsqueda del momento oportuno que les permita dar un golpe de acción, “autorizan” para deshacerse ocasionalmente de las presiones del proceso de trabajo aunque sin abandonarlo definitivamente. Aquí es necesario retomar las definiciones de De Certeau (1979) respecto del concepto de *estrategia* como esencialmente ligado al concepto de *táctica*:

Llamo *estrategia* al cálculo de las relaciones de fuerza que se torna posible desde el momento en que se puede aislar de su contexto o entorno a un sujeto de querer o de poder (tenga éste la forma de una empresa, de una ciudad o de una institución científica). Se dispone entonces de un lugar propio a partir del cual son calculables las relaciones de fuerza con un exterior: se trata, en realidad, del modelo maquiuévico que distingue el lugar de la acción. La racionalidad oficial, política, científica y económica se construyó sobre la base de este modelo estratégico. Denomino *táctica*, en cambio, al cálculo de fuerza que no puede contar con un lugar propio ni con una frontera que distinga al otro como totalidad visible. De este modo, el lugar de la táctica no puede ser sino el del otro. Ella juega dentro del texto o dentro del sistema del otro. Se insinúa en él de manera fragmentaria, sin captarlo en su totalidad, es decir, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de bases en las que pueda capitalizar sus ventajas, se halla dentro del instante, mientras que la estrategia siempre es una victoria del lugar (lugar propio) sobre el campo. (De Certeau, 1979: 30)

Dentro del taller de chapistería, la *táctica* se corresponde con las efímeras victorias del “débil” —los operarios— sobre las *estrategias* corporativas del “fuerte”, el cálculo de las relaciones de fuerza que marcan las posibilidades de juego y desplazamiento dentro de un espacio controlado. Las actividades de resistencia sobre los márgenes de un sistema articulado —aquí, una corporación automotriz transnacional—, que en sí mismo permanece intacto, organizan la multiplicidad de situaciones que producen un cambio repentino, un desvío de los comportamientos y las *trayectorias corporales*, aunque sin abandonar los elementos esenciales del orden fabril. Así, mientras las estrategias automotrices producen, tabulan e imponen un determinado espacio analítico dentro de la fábrica, las tácticas opositivas sólo pueden usar, bifurcar y bloquear circunstancialmente algunos de los componentes del proceso de trabajo. Tácticas heterogéneas, como “comer asados en guaridas”, “fabricar bombas caseras”, “tomar alcohol o emborracharse” durante el desarrollo de la jornada de trabajo, constituyen un críptico y cuasiinvisible lenguaje de protesta caracterizado por una particular naturaleza clandestina y una incorruptible actividad de resistencia.

Es necesario remarcar que iniciar aquí el estudio de las posibilidades de juego, resistencia y lucha implica adherir a una teoría articulada más allá de los límites del discurso. Se hace indispensable dar cuenta de aquellos gestos no discursivos cuyos efectos alimentan la praxis de los trabajadores automotores, pues así como las representaciones colectivas de género, étnicas o de clase producen específicas disposiciones del cuerpo, también “la alteración de patrones de uso corporal puede inducir nuevas experiencias y provocar nuevas ideas” (Jackson, 1983: 334). Dentro del taller de chapistería, las tácticas opositivas involucran acciones verbales y gestos corporales no discursivos, ambos procedimientos dialécticamente imbricados en la construcción de la subjetividad del trabajador. Al respecto, a continuación analizaremos algunas escenas político-culturales donde el cuerpo adquiere especial y selectiva agencia para la vida de estos trabajadores metalmeccánicos.

III. La red de la antidisciplina comprende un conjunto finito de dispositivos de astucia dentro de la fábrica —la invención no es ilimitada—, cuya acción práctica supone unos esquemas relativos a situaciones laborales desfavorables y conflictivas. Nos referimos a las tácticas oposicionales como expresión de disenso, el terreno de disputa cultural donde las experiencias subjetivas e intersubjetivas de los operarios operan dentro de los límites impuestos por el sistema de dominación:

Y generalmente ahí lo que no deberías hacer, supuestamente por las reglas de la empresa, es leer el diario, que te tomás tu tiempo para leer el diario, tomar mate y fumar en el sector que no te corresponde. [...] Yo de fumar lo sigo haciendo, yo mucho no varié lo mío. O sea, fumar sigo fumando, sigo leyendo el diario, sigo tomando mate. Por eso te digo, está todo relacionado: yo la producción la cumplo. Ellos generalmente te van a apretar cuando no le cumplís el objetivo que ellos te piden. [...] Y la parte esa de leer el diario es más por el tiempo que perdés que... [...] O sea, el jefe capaz que no te va a decir nada, pero hay otra: como ahora están caminado mucho más la fábrica los gerentes, están caminando mucho más la fábrica, un gerente te ve ahí y... Distinto te ve el jefe que sabe que vos le hiciste los números, y está uno haciéndose un asado y tomándose un vino. Pero te viene un gerente y ya al que están involucrando es a tu jefe. Por eso, hoy ya hay mucho más control. Con el solo hecho de que bajen gente de arriba que antes no bajaban, ya están mucho más vistos, hay mucho más control. [...] Yo cuando prendo mi cigarro y lo fumo, si no sé que lo tengo que fumar, estoy mirando si no hay nadie. Si veo una cara que no conozco, no voy a estar fumando. Para qué me voy a hacer cagar a pedos al divino botón, fumo cuando sé que estoy tranquilo. Inclusive yo tomo los mates como siempre y el jefe pasa y sabe que tomo mate. El jefe pasa por ahí: "Querés un mate". El jefe toma mate conmigo. [...] Fumar sí, fumo cuando estoy trabajando. Yo generalmente siempre tomé mate y jamás me escondí. (Operario calificado-múltiple)

Aquí, los operarios del taller de chapistería transgreden el reglamento de conducta fabril, haciendo uso del momento oportuno donde pueda introducirse la interpretación y los deseos culturales alternativos. Consumiendo unos minutos de tiempo "muerto" para sí mismo, el operario abandona los controles disciplinarios, organiza la multiplicidad de trayectorias corporales que producen un cambio repentino y modifica circunstancialmente las relaciones de poder instituidas. Estas prácticas antidisciplinarias no obstaculizan en absoluto la marcha del proceso de trabajo, pero sus acciones inducen el surgimiento de perspectivas novedosas y singulares dentro del taller.

Otras prácticas cotidianas en defensa de la dignidad como trabajadores plantean reivindicaciones individuales o colectivas contra el sometimiento a unas condiciones de trabajo degradantes. "Yo tomo mate igual, escondido, pero tomo mate igual", expresa un operario mientras prepara la infusión prohibida en una verdadera "guarida" escondida entre grandes cajas de autopartes. Este lugar dentro del taller constituye un refugio —material y simbólico— para las

específicas tradiciones históricas de compartir un almuerzo o una cena entre compañeros de trabajo. Y más aún, el tiempo cualitativo del compartir asume actitudes contrapuestas a los principios esenciales de la racionalidad productiva, centrados en la asignación precisa de los gestos, el autocontrol sobre la calidad del producto, los procedimientos disciplinarios individualizantes, etcétera.

Las imágenes pornográficas o de mujeres desnudas, prohibidas por los reglamentos de conducta fabril, también forman parte de la vida cotidiana de los operarios de PSA Peugeot-Citroën Argentina. Indudablemente, esas imágenes remiten a cuerpos de mujeres exuberantes y provocativas, el resultado del reconocimiento de un *cuerpo legítimo* (Bourdieu, 1986) aprehendidas a través de específicas categorías de percepción y de sistemas culturales de clasificación de las propiedades corporales.² En el fondo, la percepción del cuerpo físico provocada en la desnudez de esas imágenes “perfectas” conlleva considerar tales atributos corporales como un producto social más allá de su natural apariencia. Así, las fotografías pornográficas de mujeres rubias o morochas, altas, de tez blanca, maquilladas a la moda europea, grandes bustos y cola redondeada, por un lado, y de hombres robustos, perfil atlético y musculoso, por el otro, forman parte —cuanto menos— de la distribución desigual de las propiedades corporales entre las clases sociales.³ Ya que el proceso de trabajo automotor degrada las condiciones de reproducción de los cuerpos de los operarios —enfermedades, golpes, quemaduras e incluso posibles mutilaciones—, la representación del cuerpo “ideal” asociado a las imágenes pornográficas da cuenta de la imposibilidad obrera para apropiarse de esas propiedades corporales. Y más aún:

La imposición de la nueva definición del cuerpo y de sus usos es, sin duda, una amenaza para los últimos resquicios de autonomía de las clases dominadas, para su capacidad de producir por sí mismas su propia representación del hombre perfecto. (Bourdieu, 1986: 191)

La presencia de imágenes fálicas dibujadas en algunos dispositivos técnicos, baños o paredes fabriles, junto a las fotos de mujeres desnudas pegadas sobre la cara interna de las puertas de los armarios personales, constituyen imágenes alternativas de la moral sexual y las normas del decoro masculino exigidas por la corporación.⁴ La transgresión consumada en las imágenes

2. La categoría de género ocupa un lugar preeminente como exaltación de lo femenino. Dado que el conjunto de los puestos de trabajo son ocupados por trabajadores masculinos, las imágenes pornográficas femeninas representan un ideal de erotismo y sexualidad que moldea constantemente las prácticas cotidianas de los obreros. Por tanto, las cuestiones de género constituyen un terreno primario de clasificación entre los atributos corporales masculino y femenino.

3. Las imágenes pornográficas adherían mayoritariamente a los modelos corporales “legítimos” de las clases dominantes. Paradójicamente, las fotografías reconocen la violencia de la desigualdad expresada en la prostitución de hombres y mujeres tan explotados como los mismos trabajadores automotores.

4. Existen numerosas prácticas discursivas y no discursivas (por ejemplo, posturas corporales alusivas a técnicas de penetración sexual o referidas a penes de grandes dimensiones) que

sexuales dentro de los armarios metálicos posee unas condiciones de visibilidad-invisibilidad particulares que hacen posible la permanencia de esas prácticas culturales en el lugar de trabajo. Así, cada operario limita el acceso al contenido material y simbólico de su armario personal a través de un candado o cerradura que brinda seguridad y privacidad frente a los extraños. Nuevamente, los operarios circunscriptos dentro del proceso de trabajo crean el terreno fértil de la movilidad de deseos e intereses personales sin dejar de asumir las responsabilidades impuestas a su condición de trabajadores subordinados.

Ya hemos mencionado que las tácticas oposicionales construyen engaños y astucias cotidianos dentro del taller. Aquí los operarios combinan unos elementos y sustancias propias al proceso de producción de carrocerías e introducen, durante el desarrollo de la jornada de trabajo, un golpe certero, una acción que remite a técnicas de montaje efectivas. Nos referimos a la fabricación de “bombas caseras” en el taller de chapistería:

Sí, son bombas de... se hace una bolsita que se la llena con acetileno y oxígeno, una mezcla de oxígeno y acetileno, se cierra la bolsita, y si vos la dejás sobre la carrocería, cuando la carrocería traslada a un operario suelda, si pega una chispa sobre esa bolsita... ¡una bomba!, ¡una explosión! (risas). A veces se la llevan a un baño y la tiran a alguno que está dentro de un baño haciendo sus necesidades, para asustarlo. Para las fiestas eso es muy común. [...] Y bueno, si hacés una mezcla muy rica... ¡es peligroso eso! Tiene una onda expansiva muy grande y es peligroso. (Supervisor)

Cada detonación de los explosivos contruidos a través de la apropiación de específicos elementos del proceso de trabajo ha requerido de *trayectorias tácticas* (de Certeau, 1988), capaces de articular los diferentes movimientos corporales emergentes de una lógica de la acción relativa a tipos de situaciones específicas. Introducen unos movimientos “propios” dentro del espacio “ajeno” de las instalaciones productivas, alteran superficialmente la concepción del proceso de producción e instauran situaciones movedizas e imprevisibles –estallidos en lugares y circunstancias diversas–, cuyos efectos permean las estrategias de la corporación automotriz.

refuerzan la adhesión de los operarios a los valores de la *virilidad masculina*. Pierre Bourdieu (1986) escribe al respecto: “El espacio que se concede a la virilidad en la representación que los miembros de las clases populares se hacen de su identidad, entendida la virilidad no sólo como fuerza y combatividad (y también como valor y resistencia al sufrimiento), sino también como potencia sexual, resulta inteligible si la relacionamos con el hecho de que las clases populares no tienen otras armas en la lucha de clases que retirar la fuerza de trabajo y utilizar la fuerza de combate” (191). Por su parte, Lock y Schepher-Hughes (1987) escriben: “Órganos particulares, fluidos corporales y funciones, también pueden tener especial significación para un grupo de personas. [...] Una vez que un órgano captura la imaginación de la gente, parecen no tener fin los metafóricos usos a los cuales pueden ser asignados” (17)

Aun cuando las antidisciplinas condensen unos procedimientos capaces de producir deslices y ventajas circunstanciales a favor del dominado, la acción desplegada puede no asegurar unas condiciones de integridad corporal. Nos referimos específicamente a los accidentes de trabajo autogenerados sobre el cuerpo, las contradicciones manifiestas en la alteración del uso corporal donde las presiones del proceso de trabajo automotor aparecen como un “doloroso” espacio de resistencia y lucha política. Tales accidentes inducen nuevas experiencias individuales o colectivas en la plataforma laboral, tan pronto como reconocen unas potencialidades escondidas en el cuerpo que actúan como eficientes modalidades para abandonar el proceso de trabajo:

Generalmente eran cortaduras, quemaduras y en la vista. Eran las tres cosas: las quemaduras vos te quemabas, calentabas un fierro, te ponían un poco de vaselina en la parte donde te ibas a quemar y te quemabas, te ibas. Querías cortarte y te cortabas la mano, te cortabas un dedo, agarrabas una sierrita y te pegabas el corte. Después, el otro tradicional era meterte el jabón en los ojos para que se te irriten, se te pongan colorados, para después irte a tu casa, para no trabajar por dos o tres días. [...] Pero también está en la cultura de cada uno, porque he visto casos de que, por querer irse, que terminó mal. O sea, y eso lo sé porque lo he visto, por querer irse se hizo golpear con una tabla el antebrazo y terminó quebrado. De un simple golpe, terminó con quebradura. Y después, le costó el puesto de trabajo... [...] Hay gente que le quedaron los dedos mal, porque se cortó mal y se cortó un tendón... le quedó el dedo mal. ¡El daño se lo hizo él de última! Hay gente que por querer tomarse un día, y eso lo he sabido, se cortó mal un día y tuvo cuarenta y cinco días sin venir. Y tuvo que ser operado porque se había cortado el tendón y después el dedo no lo pudiste doblar más. (Operario calificado-múltiple)

Las autolesiones corporales constituyen un críptico lenguaje de protesta contra las imposiciones del proceso de producción. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, aparece como un arma del subordinado puesta en funcionamiento en las manos ensangrentadas, las piernas quebradas o el rostro inflamado. A partir de esa acción encubierta, el operario impondrá las virtudes del sufrimiento corporal como herramienta de construcción de poder, la manifestación del propio suplicio ante las autoridades del servicio médico de la corporación. Deberá resguardar el momento oportuno de concreción del accidente, el instante preciso donde el engaño autopetrado transmutó en una realidad inapelable. De ahí, la necesidad de hacer aparecer como fortuito o aleatorio un accidente corporal conscientemente planificado en las sombras de las estrategias de dominación.

Es preciso aclarar que estas prácticas autodestructivas poseen un carácter fragmentado dentro del grupo de operarios, pues tales engaños indudablemente carecen de una difusión masiva entre la fuerza de trabajo. No obstante, el conjunto de los operarios partícipes del autosometimiento corporal deben provocarse unas lesiones lo suficientemente graves para producir el efecto deseado. Escalas diferenciales de dolor y padecimiento corporal consti-

tuyen la vara con que ciertos accidentes son medidos. Así, diversas prácticas autodestructivas, como “tirarse viruta en los ojos” o “pegarse con un martillo en una mano”, pueden conducir a dictámenes médicos opuestos unos de otros. En el primer caso, la corporación estimó pertinente conceder la autorización para abandonar el predio fabril; en el segundo, el operario fue asistido por el servicio médico y automáticamente obligado a retornar a su puesto de trabajo. Sin embargo, ambos casos muestran hasta qué punto las tácticas oposicionales son inseparables de la creatividad de la fuerza de trabajo, pues aun cuando el régimen del poder disciplinario —aquí presentado bajo la forma del servicio médico— obstaculice algunos intentos de fuga toscos y precipitados, concede irremediamente una magnitud variable de tiempo improductivo que permite al operario abandonar momentáneamente los crecientes ritmos de producción. Desplazarse del puesto de trabajo al servicio médico, esperar unos minutos hasta la atención médica definitiva, cuestionar el desacertado diagnóstico del médico, ser auxiliado con vendas protectoras y luego retornar a la cadencia del trabajo fabril han consumido un tiempo pagado por la corporación y desechado en gestos inútiles, ineficaces o completamente inservibles por el operario.

Engañar a los “toma tiempos”, cuando el puesto de trabajo lo hace posible, supone resguardar unos modos operatorios activamente modificados por los mismos operarios, más allá de las reglamentaciones técnicas impuestas por el “ente de métodos”. En el fondo, “robar” una porción de tiempo productivo en la adición de algún movimiento corporal superfluo mientras el cronometrador está haciendo las mediciones técnicas es crear futuros tiempos “muertos” para el descanso o la consecución de actividades extralaborales del trabajador. Así, cuando los operarios ahorran unos segundos por cada traslación innecesaria desde el contenedor de piezas metálicas al dispositivo de ensamblado están ganando un tiempo recelosamente custodiado por la concepción del proceso de trabajo. El tiempo cronometrado de los gestos corporales inscriptos en las planillas técnicas no será idéntico al consumido durante las actividades productivas de los operarios. Al perfeccionar los modos operatorios impuestos por el ente de métodos, éstos crean las prácticas cotidianas concretas que vienen a modificar subrepticamente las condiciones óptimas de acumulación en beneficio del trabajador.

Hemos visto que ningún dispositivo de vigilancia es infalible completamente, pues resulta imposible contener la totalidad de la experiencia corpórea atenta a la posibilidad del cambio, a la apropiación de las reglas y las disposiciones institucionales “ajenas” que encarnan el doble juego de la obediencia formal y la resistencia política-cultural. Así, las prácticas de abandono del puesto de trabajo constituyen parte del irreductible proceso de resistencia por el cual el juego de las vivencias cotidianas alimenta la conciencia práctica de los trabajadores. Sin esperar un ordenamiento teórico para ejercer su influencia sobre la acción cotidiana, las tácticas oposicionales emergen con cada “agujero” producido en la línea central de producción o cuando el operario ha acumulado el número suficiente de piezas como para ausentarse momentánea-

mente del puesto de trabajo.⁵ A partir de entonces, la oportunidad hará surgir unas trayectorias corporales cuya elección puede ser impredecible, transiéndose por lugares surgidos de unas decisiones autónomas más allá de las estrictamente pautadas por las calles internas, las evidentes señalizaciones y los carteles prohibitivos. “Saber” el momento preciso luego del cual iniciar el abandono del puesto de trabajo, he ahí la acción consumada en el transcurso de la experiencia histórica como operario automotriz:

Bueno, vos viste que están las máquinas expendedoras de gaseosa, café... Bueno, uno se “hace su tiempo”, digamos. O por ejemplo, por ahí uno se adelantó un poco, tiene piezas, y ve la posibilidad de irse hasta la máquina expendedora de gaseosa, de café. [...] Si nosotros tenemos la posibilidad de irnos por nuestra propia cuenta hasta la máquina expendedora, lo hacemos en tanto y en cuanto no pongamos en riesgo la falta de piezas necesarias para que se realice la tarea normalmente dentro de lo que uno está asignado. [...] Más o menos ya algunos “saben” el momento en que uno tiene un tiempo para abandonar el puesto y servirse un café o una gaseosa. Pero sin descuidar la producción, digamos. (Operario calificado-múltiple)

Yo generalmente cuando me alejo del puesto de trabajo es cuando estoy adelantado, cuando estoy adelantado. Estoy adelantado y me voy a “pasar” diez minutos. [...] Generalmente lo que vas es a tomar un refrigerio, o después de ir a tomar el refrigerio ojearte el diario, leer el diario, ir a charlar con algún otro que está justo como vos libre en ese momento. (Operario calificado-múltiple)

La consecuencia más inmediata de ambas prácticas cotidianas de engaño a los cronometradores y abandono del puesto de trabajo produce una magnitud variable de tiempo “muerto” durante la jornada laboral. Sin embargo, la organización científica del trabajo perfeccionará los mecanismos disciplinarios incrementando sistemáticamente la intensidad de la producción y destruyendo la “holgazanería” de los operarios a través del simple recrudescimiento de las tareas productivas. Las carrocerías recomenzarán su desplazamiento con mayor velocidad, circularán por la cadena de montaje más deprisa, demandando tantos gestos corporales como sean los niveles de producción instituidos por la corporación automotriz.

Mientras el proceso de trabajo automotriz inscribe una verdadera anatomía política del detalle, reduciendo cada elemento dentro de un emplazamiento definido —el puesto de trabajo—, evitando las pluralidades confusas,

5. Los “agujeros” en la línea de producción remiten a la ausencia de carrocerías sobre determinados puestos de trabajo. Los motivos del retraso productivo suelen deberse a fallas técnicas dentro de la línea (trabas en los mecanismos de transporte, atascamiento de un chasis por la disfuncionalidad de algún dispositivo de ensamblado, etc.), que provocan demoras contrarias al normal desarrollo del proceso.

anulando las distribuciones indecisas y parcelando los cuerpos singulares con el objetivo de interrumpir las comunicaciones peligrosas, inútiles y aglomerantes, los operarios establecen una correlación novedosa entre los gestos singulares y la actitud global del cuerpo. Dividirán el espacio analítico del taller en grillas de puestos de trabajo, asociados en relación con la proximidad espacial que guardan entre sí y coordinados para específicas acciones colectivas. Establecerán movimientos definidos, impondrán actividades determinadas, regularán el tiempo útil y ajustarán prerreflexivamente el cuerpo a unos imperativos anátomo-cronológicos, aunque ahora resignificados desde el terreno de la aventura provechosa, el juego colectivo y las interpretaciones alternativas respecto a la temporalidad de las secuencias productivas.

Es el caso de los gestos precisos que actúan como indicadores de acción sobre algunas situaciones específicas, provocando disposiciones generales del cuerpo a favor de interrumpir la cadencia del trabajo. Es así como, un día, el conjunto de operarios agrupados dentro de las grillas espaciales —áreas definidas básicamente por criterios de proximidad— comenzaron a abandonar sus tareas antes de finalizada la jornada normal de trabajo. No hubo pronunciamientos, ni exclamaciones verbales, sino gestos corporales que ratificaban la decisión de abandonar anticipadamente los puestos de trabajo (guiños de ojos, golpes de mano, silenciosos cuerpos desprendiéndose de los elementos de seguridad personal, etc.). Tampoco se trató de gestos individuales elaborados en el ostracismo, sino de un lenguaje compartido y aprendido dentro de las mismas estructuras del proceso laboral. Por entonces, los crecientes niveles de producción exigían una mayor intensidad del trabajo y los operarios estaban dispuestos a resistir sigilosamente al aumento del volumen de carrocerías. Cuando sólo restaban producir unas pocas unidades para responder a las exigencias del ente de métodos, el taller de chapistería se detuvo paulatinamente entre unos 15 y 30 minutos antes de finalizado el turno de trabajo. La paralización se diseminó por ondas sucesivas, iniciando su recorrido al comienzo del grupo y extendiéndose hasta abarcar el último puesto de trabajo antes de la línea robotizada. Habían iniciado el juego no sólo de la confrontación política respecto de la creciente intensificación del trabajo, sino también de los rígidos límites temporales —horarios— que fijan la culminación de la jornada laboral. En el transcurso de pocos minutos, los cientos de operarios habían abandonado sus puestos de trabajo y se encaminaban hacia los vestuarios del establecimiento fabril. Eran momentos de tensión dentro del taller de chapistería, la reconfiguración momentánea de las relaciones de poder por intermedio de las prácticas de resistencia. Es cierto, no se trató de una experiencia ausente de precedentes históricos, pero apareció alentando la acción colectiva con un inusual grado de organización de la fuerza de trabajo. Debajo de los escombros de las viejas conquistas laborales, surgía la participación de los operarios conforme a una conciencia práctica diferente de las formas fijas impuestas por la *conciencia oficial* (Williams, 1980). Así, cuando la tensión entre la lógica tecno-

crítica y la conciencia práctica de los trabajadores quebrantó severamente el precario equilibrio dentro del taller, se hizo presente la interpretación alternativa contra la continuidad de la producción de carrocerías:

Fue cuando la fábrica decidió echar a los “contratados”. Pero ahí fue una decisión... Salió de la gente, no sé si el gremio apoyó o no la medida. Lo que pasa es que fue una medida demasiado drástica porque vinimos a trabajar, estábamos de tarde, y a las dos y media de la tarde le informaron a la gente que la habían echado. Y los compañeros nuestros, el 40% eran contratados. Entonces, él no quería trabajar, a veces no se puede por más que uno quiera. Y bueno, la decisión ahí sí salió de la gente. (Monitor del área de subgrupos)

En efecto, los trabajadores —operarios y monitores— respondieron ante un ataque contra la esencia misma de su condición de asalariados. Los despidos masivos de contratados ponían en evidencia la inestabilidad del empleo fabril, abriendo el terreno para las confrontaciones concretas contra la restricción al trabajo industrial.⁶

No obstante, aquí sería incorrecto admitir la presencia de formas de resistencia colectiva tendientes a producir rebeliones o huelgas masivas de trabajadores. Dentro del taller de chapistería, las contradicciones emergentes producirían la paralización de las máquinas, la inmovilidad de las piezas y el ensamblado de las carrocerías, aunque sin asumir la forma de una revuelta de clases. Los trabajadores retomarían sus tareas productivas al día siguiente, reanudando las prácticas cotidianas que constituyen el terreno de transformación de su propia dominación.

En el fondo, tanto las nómadas tácticas oposicionales mencionadas, como las formaciones más articuladas surgidas de las incansables demandas del proceso de trabajo automotor adhieren a una conciencia práctica que no procede directamente contra las relaciones sociales capitalistas. Asumir la explotación requiere abordar en profundidad las desigualdades de clase, un proceso formativo complejo y difícilmente aprehensible dentro de las relaciones de poder instauradas en el taller de chapistería y la más amplia sociedad civil. Es decir, las formas cotidianas de la resistencia corporal pueden no constituir la antesala de cuestionamientos o cambios estructurales de la vida social. Pues aun cuando las tácticas oposicionales y las acciones sistemáticas vengán a moldear los hábitos de los trabajadores, recreando incesantemente los significados compartidos y los valores culturales tal como son vividos en el lugar de trabajo, ellas pueden reconstituir el orden social bajo las mismas formas de la desigualdad.

6. Cabe aclarar que los operarios contratados no fueron reubicados o recontratados después de finalizada la medida de fuerza colectiva. El abandono anticipado de los puestos de trabajo no constituyó una presión política suficiente para contrarrestar y revertir las decisiones corporativas en materia de ahorro de costos laborales.

Es indudable que la praxis corporal actuante en los márgenes del sistema de dominación de fábrica introduce modificaciones en las actitudes y las disposiciones de la fuerza de trabajo. En efecto, surgen tensiones alternativas contra los mecanismos de la disciplina industrial, unos cuerpos cargados de intencionalidad que resisten ser reducidos a elementos completamente manipulables del proceso de trabajo. Así, dentro de un horizonte de resistencia política dispuesto dentro de formas relativamente fijas, los operarios intentan preservar las antiguas tradiciones y conquistas obreras aun careciendo del lugar apropiado desde el cual plantear los ataques y consolidar las victorias.

A partir del juego de las estructuras tecnocráticas del proceso de trabajo y la dimensión corporal como sujeto innegable de conocimiento y acción sobre el mundo, hemos subrayado algunas de las astucias creativas y el juego de los procedimientos que componen la red de la antidisciplina.

Entre las zapatillas de punta y los pies descalzos Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de danza clásica y contemporánea

Ana Sabrina Mora

En este artículo discutiré algunos de los resultados de un trabajo etnográfico que he desarrollado entre 2005 y 2009 en la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata, provincia de Buenos Aires, en el marco de una investigación acerca de los procesos de construcción de cuerpos y de subjetividades durante las trayectorias de formación en las danzas que allí se enseñan. La Escuela de Danzas Clásicas de La Plata es una institución que depende de la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires, donde se cursan tres profesorado: en Danzas Clásicas, Danza Contemporánea y Danza-Expresión Corporal, que en los dos primeros casos incluyen también tecnicaturas que otorgan el título de “intérprete-bailarín”.¹ Aquí consideraré las dos primeras carreras.

A partir de la investigación sobre cómo se transmite, incorpora y evalúa el aprendizaje en la danza clásica y contemporánea pueden abordarse diversas temáticas y debates que forman parte de los núcleos de interés actuales en la antropología del cuerpo. Entre ellos, me ocuparé en primer lugar de las relaciones entre las matrices de representaciones propias de cada danza y las experiencias que tienen lugar durante las trayectorias de formación; en segundo lugar, encuadraré los procesos de formación en danzas como un modo de aprendizaje eminentemente corporizado; por último, consideraré la cuestión de la agencia en vinculación con las experiencias ancladas en el cuerpo.

1. Esta escuela fue fundada en 1948 con el profesorado en Danzas Clásicas, carrera que actualmente exige siete años de estudio para obtener el título de intérprete-bailarín, y once para graduarse como profesora o profesor; el ingreso se hace entre los ocho y los once años, mediando una evaluación física diagnóstica. En 1994 fue incluido el profesorado en Danza Contemporánea, con una duración de siete años, con el título intermedio de intérprete-bailarín a los primeros cinco; para ingresar se deben tener entre quince y veintitrés años. El profesorado en Danza-Expresión Corporal fue iniciado en 1999; lleva cinco años de estudio y el ingreso no tiene límite de edad.

Estas cuestiones permitirán, además, discutir las estrategias de aproximación metodológicas al estudio de las prácticas corporales.

I. Las y los jóvenes estudiantes de danza² se construyen como sujetos en relación con los sistemas de representaciones³ en que se encuentran insertos, y también respecto de prácticas y espacios sociales que tienen su historia, lógica y sentidos. Aun algo tan íntimo como la experiencia del propio cuerpo se construye en relación con representaciones de un grupo social. Dentro de todo espacio social rige una serie de representaciones, muchas de ellas divergentes y en conflicto entre sí, que guían las prácticas y construyen el sentido de las experiencias de los sujetos. La noción de experiencia vivida hace referencia a la conciencia que los sujetos tienen de sí mismos, de otros y del mundo donde viven y, en un nivel más concreto, a la dimensión de lo sentido. Como la experiencia vivida remite siempre a una situación concreta, debe analizarse tomando en cuenta los saberes y los significados comunes que están vigentes en un determinado espacio y tiempo, entendidos como productos de procesos históricos puntuales. Las experiencias y las representaciones son dos instancias que se articulan y se relacionan dialécticamente; cada una hace existir y da sentido a la otra. Por un lado, la experiencia vivida se construye en relación con las representaciones y las categorizaciones sociales, y toma el sentido de ellas, dado que el sistema global de representaciones proporciona los recursos y las herramientas para interpretar las experiencias, mediando en la producción de conocimiento sobre uno mismo, los otros y el mundo. En la experiencia cotidiana, el cuerpo es vivido, sentido e interpretado con la mediación de representaciones que son codificadas socialmente. Por otro lado, las experiencias refuerzan, actualizan y sostienen las representaciones sociales disponibles, y también pueden tener un carácter creativo, estructurando de maneras novedosas las representaciones de las que se nutre, o siendo el punto de partida de una práctica transformadora; por ejemplo, las representaciones sobre el cuerpo que caracterizan a determinadas técnicas de movimiento

2. Aunque en este trabajo me referiré indistintamente a estudiantes mujeres y varones, existen diferenciaciones de género que he tratado anteriormente (Mora, 2009b).

3. Denise Jodelet (1986, 2006) define las representaciones sociales como formas de saber práctico o producción de conocimiento por el sentido común, socialmente elaboradas y compartidas, por medio de las cuales conocemos el mundo y le damos sentido, que nacen y operan en situaciones concretas: guían y aseguran las regulaciones de los comportamientos y las comunicaciones, posibilitando el manejo de un determinado entorno. Contribuyen a la construcción intersubjetiva de una realidad común a un conjunto social, dentro de un marco de relaciones humanas en contextos específicos, y sobre la base de anclajes constituidos por los repertorios de significaciones y por las categorías de conocimiento o de práctica que se tienen previamente; para que algo sea objeto de representación para una persona, debe tener una relevancia para el grupo y, desde ahí, es integrado a los esquemas de representación vigentes, objetivado y naturalizado.

pueden haber surgido de experiencias corporales de quienes fundaron esas corrientes en la danza.

En las distintas carreras de la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata se ponen en juego diferentes concepciones acerca del cuerpo y del sujeto acerca de qué es la danza y cuál debe ser su forma de transmisión, acerca de cuáles son los cuerpos adecuados para incorporarla acabadamente, acerca de cómo distinguir entre un movimiento que es artístico y otro que no lo es, y acerca de cuál es la implicación del sujeto al aprender, al producir una secuencia de movimiento y al bailar, entre otras variables. Quienes aprenden y practican danzas se vinculan con tradiciones artísticas que conllevan determinadas visiones acordes con tradiciones filosóficas y visiones de mundo que se remontan hasta sus contextos históricos de origen y desarrollo, y que tienen una vigencia que va más allá de sus momentos de surgimiento, ya que, aunque resignificadas en un nuevo contexto, son aún potentes y efectivas, son recreadas hoy en cada clase de danza, se actualizan en prácticas concretas y en experiencias individuales y colectivas. Se trata de representaciones globales, estructurantes, naturalizadas, que funcionan como matrices de otras representaciones más concretas y acotadas.

La experiencia que tienen de y desde sus cuerpos las y los jóvenes que aprenden danza se encuentra mediada por las representaciones que son hegemónicas dentro de una determinada forma de danza, pues estas representaciones son incorporadas junto con el entrenamiento específico para el movimiento y a lo largo de las experiencias prácticas cotidianas.⁴ Se constituyen en puntos de apoyo para la construcción de la visión de sí mismos, dado que en la visión de sí, de las propias capacidades, habilidades y potencialidades, impactará sobre todo la distancia o la cercanía que perciban entre sus propios cuerpos y posibilidades de movimiento y expresión, y lo que se espera de ellos y ellas en la danza que realizan; es decir, está presente la percepción de “la distancia existente entre nuestro cuerpo real y el modelo de cuerpo legitimado como hegemónico, entre lo que somos, el cuerpo que tenemos, y el cuerpo que deberíamos, o es socialmente valorado, tener” (Citro, 2004b: 2). Se produce una imbricación entre las representaciones acerca de sí mismo y de las capacidades personales en relación con la danza practicada, con las sensaciones que se van produciendo desde el cuerpo, lo cual va a conducir, habilitar o posi-

4. La efectividad de las representaciones para guiar las prácticas y las experiencias concretas de los y las estudiantes de danza se vincula con que el campo de la danza, en su carácter de campo de producción de bienes culturales, es un universo de creencia, “lo propio de las producciones culturales, es que es necesario producir la creencia en el valor del producto” (Bourdieu, 2003: 258). El interés (o *illusio*, como Bourdieu prefirió llamarlo en sus últimos trabajos) se refiere al hecho de estar involucrado, atrapado en el juego y por el juego; acordar que lo que ocurre en un juego tiene un sentido, estar implicado en la participación en el juego, reconociéndole valor. Esta creencia compartida en el valor de lo que está en juego en el campo determinará la efectividad de las representaciones del campo en la conformación de las experiencias personales.

bilitar determinadas experiencias, incluyendo la experiencia práctica personal del cuerpo. Junto con esto, la adecuación a modelos de cuerpo y de movimiento que propone el tipo particular de danza que se practica y aprende repercute en los modos de intervención sobre el cuerpo; por ejemplo, en prácticas que tienden a la adecuación de la propia imagen corporal a los modelos promovidos y valorados por la danza que bailan. También tienen repercusión en las percepciones acerca de las compañeras y los compañeros que siguen la misma carrera, y acerca de quienes cursan otras carreras dentro de la institución.

Por todo esto, aunque las experiencias no se agoten de ningún modo en las representaciones, es útil conocer las matrices de representaciones que circulan en un determinado espacio, para comprender las experiencias que allí tienen lugar, y para aproximarse al modo en que el cuerpo es entendido y vivido en un determinado contexto. Además, esto no nos debe hacer olvidar que las experiencias pueden tener el efecto de crear o transformar representaciones, o éstas pueden producirse en sus márgenes.

El hecho de considerar las representaciones vigentes en un determinado espacio social no implica limitarse a un enfoque “representacional”, olvidando otras dimensiones que atañen a las experiencias. Uno de los principales inconvenientes de los enfoques centrados sólo en las representaciones es que, aunque tomen en consideración también las experiencias que se vinculan con ellas, suelen acceder a la experiencia por vía de las representaciones, y en particular por medio de lo que se relata de ellas,⁵ tomando sólo las dimensiones más simbólicas de la experiencia y olvidando a menudo aquellas dimensiones que permanecen “más allá del discurso” (Jackson, 1983), o que provienen de un “saber del cuerpo” no mediatizado por representaciones (Merleau-Ponty, 1993 [1945]). El cuerpo, como base existencial de la experiencia humana (Csordas, 1993a, 1993b, 1999) y de los diferentes modos en que es representada, necesita ser abordado ampliando las perspectivas y los modos de acercamiento, buscando un acceso a sus experiencias y representaciones que no se quede sólo en lo discursivo, describiendo “la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, la materialidad del cuerpo y su capacidad prerreflexiva de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos socialmente contruidos, pero, también, socialmente constituyentes” (Citro, 2004a: 6); y también, incluyendo el “saber corporal” que se produce en el trabajo de campo. Para acercarse al conocimiento de las experiencias corporales, a la consideración de las representaciones

5. Por ejemplo, se pretende llegar a conocer las experiencias corporales por medio de entrevistas o cuestionarios, partiendo de que las experiencias pueden ser verbalizadas y que pueden conocerse accediendo a las representaciones que los individuos tienen acerca de su cuerpo; para esto, con las preguntas se buscan cuáles son las fuentes de referencia invocadas para hablar del propio cuerpo, qué modelos de representación prevalecen, qué tipos de relaciones se describen con el ambiente natural y social, etcétera.

sobre el cuerpo y de los modos en que las formaciones discursivas producen cuerpos y sujetos, podemos sumar la perspectiva del *embodiment*,⁶ junto con la consideración de que existen experiencias y representaciones que parten del cuerpo. Estas perspectivas se complementan al considerar que la experiencia no está producida solamente por la interacción entre los sujetos y los discursos, y que el cuerpo no es experimentado simplemente como una construcción de las estructuras sociales, sino que muchas veces la experiencia corporizada excede al lenguaje, aunque luego pueda ser interpretado desde él; así, se pueden entender la experiencia y el discurso como “imperfectamente alineados, con zonas de dislocación” (Alcoff, 1999: 127), y la experiencia como el lugar donde se desarrolla el discurso, no su resultado. En síntesis, sería productivo completar los informes discursivos de la construcción cultural de la experiencia con descripciones fenomenológicas de la experiencia corporizada (tanto de los informantes como de quien realiza la investigación) y de los efectos de la corporeidad sobre la subjetividad en casos específicos y en prácticas concretas.

La perspectiva metodológica del *embodiment*, lejos de implicar la inversión de los valores de la ecuación cartesiana (trascendiendo el dualismo por medio de la celebración del cuerpo a expensas de la mente), o la reducción de las categorías mente/cuerpo a una sola entidad, busca ver siempre cada una de ellas a la luz de la otra y tomar en cuenta las dimensiones productivas de la relación de inconmensurabilidad que entre ellas mantienen (Lambeck, 1998). Aun entendiendo el *embodiment* como la conjunción de la mente y el cuerpo, podemos reconocer que las prácticas corporizadas (*embodied*) son llevadas a cabo por agentes que pueden producir una objetivación conceptual sobre esas prácticas, con las posibilidades de agencia que esto implica. La subjetividad y la sociabilidad imparten significados al cuerpo y hacen que el cuerpo sea posible; pero, también, el cuerpo no es sólo su representación sino que tiene un carácter productor de la subjetividad y de la sociabilidad. En todas las prácticas situadas, las personas y por ende las relaciones sociales no están simplemente significadas sino activamente constituidas por los cuerpos.

La perspectiva del *embodiment* incluye el reconocimiento de la implicación corporal de todo conocimiento y, de acuerdo con esta formulación, la inclusión en el proceso de investigación del conocimiento producido por las experiencias corporales de quien conduce el trabajo etnográfico. Al iniciar el trabajo de campo, la cuestión de estar abordando prácticas, aprendizajes y

6. Con una clara inspiración fenomenológica, la perspectiva metodológica del *embodiment* ha tenido una creciente importancia en la antropología del cuerpo. Como puede verse en el artículo de Thomas Csordas en este mismo libro, es definida como la condición existencial en la cual se asientan la cultura y el sujeto, y como un punto de partida metodológico más que como objeto de estudio. No se trata entonces de estudios sobre el cuerpo sino sobre la cultura y la experiencia, partiendo del ser-en-el-mundo corporizado, en busca de sintetizar la inmediatez de la experiencia corporizada con la multiplicidad de sentidos culturales en que estamos inmersos (Csordas, 1999).

experiencias corporales planteó problemas metodológicos particulares: con las técnicas de recolección de información con las que contamos tradicionalmente en la antropología sociocultural es más sencillo llegar a comprender las representaciones a través de los discursos que de las experiencias del cuerpo. Esto abrió una serie de preguntas: ¿pueden las experiencias, representaciones y prácticas ancladas en el cuerpo ser comprendidas a través de la mediación de los discursos que las interpretan durante las entrevistas? Tras concluir que además del trabajo de campo tradicional se hacía necesario un conocimiento corporizado por parte de la investigadora, se hacían presentes nuevas preguntas: ¿podré acceder a través de la práctica de esas danzas a aquellas sensaciones, experiencias y representaciones que me eran relatadas?, ¿cómo distinguir, y luego vincular, aquello que me pasaba al “poner el cuerpo” de aquello que me había sido contado?, ¿cómo equilibrar mi vivencia personal y todo aquello que la danza producía en mí, con los objetivos de la investigación y la pretensión de objetividad?, ¿cómo pasar todo lo aprendido con mi cuerpo al lenguaje académico antropológico?

Diversos autores (Rosaldo, 1989; Hammersley y Atkinson, 1994; Bourdieu, 2003, entre otros) han destacado la reflexividad como un elemento constitutivo de todo proceso de investigación, partiendo de ubicarse en el contexto de investigación como un sujeto social que produce una mirada sobre otros sujetos sociales. Nuestro yo cultural se implica en nuestra investigación; además, nuestras investigaciones se construyen en relación con nuestro ser-en-el-mundo, y este proceso vuelve sobre nuestra existencia y se enlaza con nuestra vida cotidiana. La consideración de un conocimiento corporizado es un paso más adelante en estas argumentaciones. Sobre todo, en el caso del estudio de prácticas centradas en lo corporal, poner el propio cuerpo en esa práctica es una fuente muy rica de información. Esto no significa, por supuesto, que se van a vivir esas experiencias de la misma manera en que las viven los sujetos que están implicados en el “juego real de las prácticas” (parafraseando a Bourdieu), pero sí nos acercará a comprender de otro modo aquello que vemos y que escuchamos, y nos permitirá también abrir el pensamiento, la escucha y la mirada a numerosas cuestiones que de otro modo tal vez no tendríamos presentes. La propuesta es incluir una actitud metodológica que demanda prestar atención a lo corporal, basada en entender el cuerpo como el sustrato existencial de la cultura.⁷

7. En esta misma línea se encuentra también la sociología carnal del cuerpo (Crossley, 1995). Mientras la sociología del cuerpo comúnmente se centra en lo que se le hace al cuerpo —desde el punto de vista de su constitución como objeto significativo por discursos y como sujeto de prácticas de regulación o transformación—, se propone sumar un enfoque que se ocupe de comprender qué es lo que el cuerpo hace, partiendo de que el cuerpo no es sólo algo sobre lo que se actúa sino que también es sujeto productor de acción. Así, las ciencias sociales no se detendrían en el estudio *del* cuerpo, sino que avanzarán hacia estudios *desde* el cuerpo; es decir, que el cuerpo no sólo sea objeto de investigación sino herramienta y sujeto de conocimiento, incluyendo el cuerpo actuante del investigador o investigadora. De acuerdo con Loïc

II. Para analizar las representaciones y las experiencias que se enlazan en los procesos de formación en estas disciplinas, comenzaré por la danza clásica. En la historiografía de la danza se encuentra extendida la creencia en que el punto de “origen” del ballet clásico y de la danza escénica “occidental” es 1661, cuando Luis XIV funda la Real Academia de Música y Danza. Allí se creó un código sistemático, registrado gráficamente, formado por pasos, colocaciones y movimientos pautados, que involucraban detalladamente diferentes partes del cuerpo, cada uno con un nombre conocido por bailarines, maestros y coreógrafos; aún hoy, en todas las academias del mundo se sigue usando el francés para nombrar las posiciones y los movimientos del ballet. El ballet recrea una concepción predominantemente cartesiana, dualista, racionalista, sustancialista y mecanicista del cuerpo, que es entendido como un mecanismo, una máquina, que ocupa un lugar en el espacio-tiempo y que obedece a las leyes de la aritmética y la geometría. El cuerpo del bailarín o la bailarina, en este sentido, se entiende como una máquina capaz de bailar; un objeto posible de ser manipulado y adiestrado, frente a un sujeto que le impone las leyes de la razón y lo organiza según un ideal de perfección. La valorización de la racionalidad, de lo cuantificable, el valor otorgado al orden y la armonía, la concepción instrumental del cuerpo, se encuentran en el centro de la teoría y la práctica del ballet hasta hoy, con la suma de una fuerte influencia del romanticismo desde el siglo XIX. Aunque en la historia del arte y de las ideas se suele situar el clasicismo y el romanticismo como dos corrientes con posturas contrapuestas, con la segunda actuando como respuesta y crítica de la primera, en el ballet coexisten debido a un elemento que ambas comparten: la pretensión de alejarse de la animalidad, de la materialidad del cuerpo, de lo terrenal, en una búsqueda de elevación, de idealización de los cuerpos y de lo humano. La técnica del ballet se basa en el dominio minucioso y detallado de cada parte del cuerpo, buscando su legibilidad y negando las dimensiones de complejidad y conflicto del cuerpo, rechazando y alejándose de su realidad material, de su experiencia vital, de lo que lo enlaza con el mundo de la naturaleza. El romanticismo aporta un ideal de belleza y de mujer basado en su liviandad, en su condición etérea, en su búsqueda de desmaterialización. Esto aparece claramente en la pretensión de combatir la gravedad que puede observarse en la colocación de los cuerpos que propone el ballet: las zapatillas de punta, el liviano vestuario de tul, los grandes saltos, la búsqueda de la elevación, el rechazo del piso, la transmisión de la sensación de ausencia de peso y de esfuerzo. En este mismo sentido, Georges Vigarello (2004) considera que en el siglo XIX estas dos matrices de pensamiento se sumaron en un ideal de belleza:

Wacquant (2006 [2000]), la sociología carnal “toma en serio, tanto en el plano teórico como en el metodológico y retórico, el hecho de que el agente social es, ante todo, un ser de carne, nervio y sentidos [...], un «ser que sufre» [...] y que participa del universo que lo crea y que, por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y su corazón” (15).

Se trata de una belleza ligada a lo etéreo, a lo extraterreno, pero a la vez una belleza altamente racionalizada, sometida a reglas y principios en la misma medida en que lo son los movimientos del ballet: el cuerpo bello es el cuerpo que experimenta las reglas de la razón. (66)⁸

Como puede verse en el proceso de formación que propone la Escuela de Danzas Clásicas, este modelo de movimiento hace necesario el aprendizaje de una técnica estricta y detallada, y tener una forma de cuerpo muy particular para incorporarla acabadamente. Desde las instituciones donde se enseña danza clásica se perpetúa la certeza de que existe un solo modelo de cuerpo apto para esta danza, con parámetros estéticos determinados. El término que es utilizado en el mundo del ballet para referirse a los distintos elementos de ese modelo de cuerpo es el de *condiciones* (Mora, 2006, 2008, 2009a). Éstas consisten en una serie de características y disposiciones anatómicas que en su conjunto forman un cuerpo-base que se percibe como el sustrato necesario para el aprendizaje total de la técnica específica de la danza clásica. Incluyen las proporciones generales y la colocación de la columna, el tronco, los miembros, el cuello y la cabeza; la elongación y la elasticidad de las articulaciones; la *gracilidad* y la *gracia*; la fuerza de tobillo y empeine, entre otros elementos. Constituyen una dimensión corporal que se supone que no puede ser enseñada ni construida; simplemente se tiene o no. Estas condiciones no son valoradas sólo desde el punto de vista de la apariencia, sino principalmente desde las posibilidades que abren en cuanto al funcionamiento del cuerpo. Se cree que no todo puede enseñarse en la danza clásica, que son necesarias esas condiciones físicas para lentamente poder ir incorporando la técnica.

En el proceso de aprendizaje el cuerpo se trabaja por partes. Para la internalización de la técnica, se necesitan horas y horas de práctica, con una rutina repetitiva y pautada por la profesora o el profesor, que marca los movimientos a hacer y corrige los errores. La precisión de la técnica hace posible

8. Además de estas perspectivas del campo de la historia del ballet, en la antropología de la danza de las últimas cuatro décadas surgieron aproximaciones a la danza escénica occidental que han contribuido a situarla dentro de su contexto histórico-cultural, alejándola de ciertas concepciones etnocentristas que priman en la historiografía. Aunque tradicionalmente el principal objeto de estudio de la etnología o la antropología de la danza han sido las danzas llamadas “étnicas”, “populares” o “folk”, existen trabajos pioneros como el de Johann Keali’iñohomoku (1970) que analizaron el ballet como una danza étnica más (la “danza étnica occidental”) y que situaron las danzas escénicas occidentales como un campo de estudios posible para la antropología sociocultural. Entre estas investigaciones recientes, podemos citar a Buckland (1999), Turner, Wainwright y Williams (2006) y Wulff (1998). En Latinoamérica, aunque en las investigaciones sobre danza clásica y moderna o contemporánea predominan los enfoques de corte historiográfico, se ha comenzado a abordarlas desde miradas propias de las ciencias sociales y específicamente de la antropología sociocultural, como Tortajada Quiroz (2001) en México, Montecinos (2002) en Chile, Katz (1994) y Simões Gomes (2008) en Brasil.

que las clases se desarrollen solamente marcando un tempo y nombrando la sucesión de pasos o los momentos de la clase. Se exige un entrenamiento cotidiano, constante, sostenido, riguroso. No sólo se incorporan pasos y combinaciones de pasos; se incorpora una relación exacta y minuciosa con las diferentes partes del cuerpo, con el espacio y también con el tiempo: hay ritmos y repeticiones regulares, cronometradas. Tras las largas horas de práctica, esa técnica se va imprimiendo en los cuerpos. Esto se hace visible no solamente cuando se está bailando ballet, sino al intentar aprender otras formas de danza (es muy común entre las y los estudiantes de danza clásica la dificultad para seguir las clases de danza contemporánea sin colocar y mover el cuerpo al modo del clásico), e incluso en otras situaciones de la vida cotidiana, donde por la colocación de los pies, por ejemplo, es posible identificar a quien hace baile clásico. Se considera deseable e incluso indispensable que se comience la formación desde la niñez, antes de que el cuerpo se *endurezca*, para optimizar su adaptación a la técnica.

En esta carrera, la presencia y la capacidad de superar el dolor y el cansancio tienen un lugar importante. El momento de *ponerse las puntas*, que se realiza a fines del tercer año de estudios (comenzando por aprender a calzarse, sentir el pie dentro de ellas y conocer cómo colocar el eje del cuerpo para mantener el equilibrio en distintos movimientos) es muy esperado por las niñas, pero la primera experiencia relacionada con ellas es el dolor en los pies. Las y los docentes más tradicionales enseñan que hay que seguir siempre adelante a pesar del dolor, con argumentos como el que sigue: “*Si usted tuviera que estar bailando en este momento, tendría que estar con sus zapatillas puestas y no lamentarse porque usted no puede decirle al público: «Me duele la ampolla, tengo los pies lastimados», tiene que salir a escena*”. Con los años, esto se ha suavizado en algunas docentes, quienes consideran que se puede enseñar a ser disciplinado y ser riguroso con la enseñanza de la técnica sin lastimar, y no ponen el eje en el sufrimiento sino en el disfrute. De todos modos, se percibe que se puede estar trabajando intensamente y sentir dolor en todo el cuerpo, pero experimentando el placer de estar aprendiendo y mejorando el desempeño, ya que eso será lo que permitirá bailar.

A grandes rasgos, pueden reconocerse dos modalidades de enseñanza de la técnica clásica, que muchas veces entran en conflicto en el momento de tener que consensuar programas de estudios o líneas de trabajo. La primera de ellas, que es la más tradicional, se basa en la imitación y la copia de formas. Consiste en mostrar las posiciones, los pasos y los movimientos, pidiendo que se repitan de la misma forma; puede tomarse como modelo el cuerpo del docente mismo o el de alguna estudiante; una vez realizada la imitación, la o el docente manipula el cuerpo de la o el estudiante y lo va acomodando hasta que se logra la figura buscada. En la segunda corriente, se enseña por medio del reconocimiento de la biomecánica, desde el *cómo, desde dónde y con qué empuje* hacer los movimientos. Por ejemplo, se explica que la rotación debe hacerse “*desde la cabeza al fémur, y no desde los pies, para no lastimarte las rodillas*”. Aun en esta segunda modalidad, con los estudiantes de menor edad

se utiliza también la imitación, pero se suman explicaciones para que los movimientos sean comprendidos y reproducidos sabiendo cuál es su mecanismo. Se habla de la “colocación”, de la “alineación”, de la “línea” que deben tomar las diferentes partes del cuerpo, y se suele hacer referencia a *líneas imaginarias* que las atraviesan; en las clases de los primeros años es común la apelación a imágenes como las de “*dos flechas que una tira la cabeza hacia el techo y otra va para el piso*”, o de que hay que “*imaginarse el abdomen como un paquetito con un moño siempre apretado*”. Al igual que en el modo más tradicional, se utiliza la mano del docente sobre el cuerpo del alumno, el contacto. Quienes optan por este modo de enseñanza afirman que da mejores resultados, y suelen tomar como insumo para construir las imágenes la exploración de lo que les pasa a ellos en su propio cuerpo. Además, utilizan más ejercicios realizados en el piso que quienes trabajan desde el otro modo de enseñanza, con el objetivo de sentir los apoyos y tomar conciencia del cuerpo, y toman elementos provenientes de otras técnicas del movimiento. En definitiva, el fundamento está puesto en el reconocimiento del propio cuerpo, para prepararlo y lograr la incorporación de la técnica clásica. Aunque pueden diferenciarse estos dos modos de enseñar, en ambos se trata de llegar a una forma y un modo de moverse único y preestablecido.

Estas representaciones sobre el cuerpo, sobre la danza y sobre el cuerpo adecuado para la danza, compartidas por docentes y estudiantes, conforman una suerte de matriz homogénea y hegemónica de representaciones en torno a qué es lo que define una danza legítima: la existencia de una técnica rigurosa, estricta, difícil, y la belleza armónica y etérea de los cuerpos y los movimientos; cuál es el cuerpo apropiado para bailarla: aquel que reúne las condiciones anatómicas, y cómo se aprende la técnica: disciplina, entrenamiento intenso y constante, ejercicios para el control milimétrico y cronometrado del cuerpo, impresión sobre el cuerpo de cada mínima huella de la técnica. En los discursos producidos desde la danza clásica, suele aparecer la idea de que la técnica clásica es la *verdadera danza*, frente a la danza contemporánea y la expresión corporal a las que consideran danzas “*sin técnica*”.

Estas matrices de representaciones proporcionan los marcos para la construcción y la interpretación de las representaciones sobre el propio cuerpo y sus capacidades, y de las experiencias personales en relación con la práctica de la danza. Las estudiantes de ballet suelen experimentar una sensación de inadecuación, una cierta frustración, al no llegar nunca a parecerse a las bailarinas modélicas. Cuando les pedimos a las estudiantes que se caractericen a sí mismas como bailarinas, se definen de acuerdo con las condiciones que tienen o no tienen y con los elementos de la técnica que han podido hacer suyos. El juicio de las profesoras y los profesores es central en estas atribuciones. La certeza de las limitaciones, la sensación de no parecerse a los ideales de bailarinas o bailarines que tienen desde la infancia, se profundiza con los cambios corporales de la adolescencia, haciendo que esté cada vez más presente la sensación de que el cuerpo propio es un obstáculo. Suele plantearse un conflicto con la propia subjetividad a partir de una rela-

ción conflictiva con el propio cuerpo; en palabras de una estudiante de los últimos años de la carrera: “*Cuando te dicen que no servís, no te dicen sólo que tu cuerpo no sirve, vos sentís que vos no servís*”. En la abrumadora mayoría de las alumnas, aun en las que cumplen con todas estas condiciones, aparece en algún momento esta sensación de no tener lo necesario, de no poder *llegar*, de que el camino alcanzó este punto y no podrá ir más allá. Indudablemente, cuando la meta final es ser un *elegido*, la mayoría caerá en la frustración.

Existe otro elemento importante para comprender la experiencia del cuerpo producida en relación con la danza clásica: sin olvidar estos principios estrictos, el valor otorgado a la técnica y a las condiciones físicas como el principal capital material y simbólico, cuando las y los estudiantes de danza clásica hablan sobre lo que sienten al bailar, aparece siempre el “sentir placer”, cuentan que experimentan una sensación que frecuentemente definen como *mágica*, dicen expresarse y canalizar emociones por medio de la danza, tanto en las clases como en las actuaciones. Esto puede ser un indicio de que las representaciones no determinan de un modo unívoco y por completo las experiencias, sino que las experiencias pueden producirse en sus márgenes o más allá de ellos. O, más precisamente, puede estar indicando que junto con las matrices de representaciones más generales y hegemónicas, existen otras que conviven con ellas, que son igualmente transmitidas dentro del campo y habilitan distintas experiencias. Por ejemplo, en varias clases he escuchado a profesoras de técnica de la danza clásica que les dicen a sus alumnas que deben buscar el modo de disfrutar los ejercicios de la clase, porque ellos les permitirán ser bailarinas o les permitirán “*bailar mejor*”, y que evocan el placer producido por “*avanzar*” y porque los movimientos “*salgan cada vez mejor*”. Retomaremos luego esta cuestión.

La danza contemporánea suele caracterizarse como una danza de ruptura con relación al ballet clásico, en el que sin embargo se apoya y al que reconoce como su base. El distanciamiento de la estructura de la danza clásica incluye romper con algunos de sus principios, entre ellos: el *en dehors* (las posiciones rotadas hacia afuera desde la articulación de la cadera con el fémur); la rigidez del tronco o el mantenimiento constante del eje y el equilibrio; las posiciones básicas del ballet, ya que prevalece el trabajo en sexta posición, con ambos pies paralelos; el vocabulario de pasos, desplegando o modificando algunos de los existentes o creando otros nuevos, y el modo de construcción de las producciones. En la historia de la danza se la caracteriza como heredera de la danza libre y de la danza moderna, creadas por bailarinas-coreógrafas y bailarines-coreógrafos de Europa y Norteamérica, desde fines del siglo XIX y sobre todo en las décadas del 30, 40 y 50 del siglo XX, entre quienes se encuentran Rudolf von Laban y Mary Wigman, Isadora Duncan, Lóie Fuller, Ruth Saint Denis y Ted Shawn y sus discípulas Doris Humphrey y Martha Graham. Desarrollaron propuestas que se presentaron como innovadoras y transformadoras en relación con la danza académica neoclasicista y propusieron un despliegue de la danza que inclu-

yera nuevas posibilidades de expresión. La danza moderna tomó forma en diversas técnicas, que en general llevan el nombre de sus creadoras o creadoras. En la perspectiva de Arthur Danto (1999), este período no fue tanto de plena ruptura como de culminación de una forma de entender la danza: aunque pueden reconocerse investigaciones, innovaciones y cuestionamientos a los principios y la técnica clásicos, existe continuidad en la existencia dentro de las nuevas técnicas de alguna clase de manifiesto o de prescripción más o menos formalizada de qué es lo que debe hacerse, planteándose como la superación de un estado anterior; además, en general no dejaban de construir un vocabulario técnico.⁹

Estos cuestionamientos a la danza clásica sufrieron después de 1960 un nuevo empuje, a la luz de nuevos debates en torno a qué es el arte; debates que desembocaron, entre otros postulados, en la convicción de que cualquier producción humana podía ser legitimada como obra de arte. El arte contemporáneo “no designa un período sino lo que pasa después de terminado un relato legitimador del arte y menos aún un estilo artístico que un modo de utilizar estilos” (Danto, 1999: 32), sin relatos que dictaminen cómo debe ser la obra de arte y con una coexistencia de estilos plurales. Así, se inician otras formas de danza que no sólo proponen otras técnicas y formas de concebir el cuerpo y el movimiento, sino que comparten el interés por no someterse a reglas. Esta danza que surge con posterioridad a 1960 suele denominarse danza contemporánea, la cual es muy difícil de caracterizar dada la ausencia de criterios de producción y valoración únicos, pero dentro de la que pueden reconocerse ciertos elementos como la crítica a las formas de danza que proponían reglas y fundamentos únicos, la unión y el libre uso de estilos, géneros, lenguajes y técnicas (abarcando incluso la técnica clásica), y el ingreso de los movimientos cotidianos y del *cuerpo real* en escena, con la propuesta de la entrada en la danza de toda la diversidad posible de cuerpos.

A lo largo del trabajo de campo fue posible ver cómo las representaciones acerca del cuerpo y de la danza en la danza contemporánea tienen varios puntos de divergencia con las de la danza clásica. Además de ser una danza estructurada desde diferentes principios, su búsqueda estética y su modo de entrenamiento son diferentes. Hay determinadas habilidades que se valoran positivamente: la postura, la elongación, la elasticidad, la coordinación, la *actitud*, la capacidad de *proyectar*, de *transmitir*, de expresar. Pero al no haber un modelo único de cuerpo y de movimiento, en la experiencia del propio cuerpo que se da en la danza contemporánea no es tan frecuente el sentimiento de inadecuación y de insuficiencia que es tan común en la danza clásica. En la contemporánea, no importa tanto cuál sea la apariencia del cuerpo sino que éste funcione dentro del marco de acción que propone la danza o la

9. Para un análisis de la historia, las características y las diferencias entre danza clásica, moderna y contemporánea, puede verse Adsheed-Lansdale y Layson (1998), Bentivoglio (1985), Copeland y Cohen (1983), Tambutti (2006), entre otros.

técnica que se está ensayando. Asimismo, mientras en danza clásica la toma de conciencia del propio cuerpo se da más frecuentemente en relación con los momentos en que éste es un obstáculo (“cuando algo no me sale”, “cuando no puedo hacer algún movimiento”), en danza contemporánea el conocimiento del propio cuerpo se trabaja intencionalmente en las clases, dando como resultado la percepción de conocer y de tomar conciencia del cuerpo, de su funcionamiento y de sus posibilidades de movimiento. En suma, se explora desde el movimiento lo que el cuerpo es capaz de hacer.

El principio de enseñanza más difundido busca comprender el movimiento desde el interior del cuerpo, cosa que una vez lograda se cree que será visible desde el exterior. Los métodos de enseñanza van desde el aprendizaje y la repetición de secuencias de técnicas de danza moderna, hasta la improvisación, pero siempre intentando comprender al propio cuerpo y su funcionamiento, *limpiando* progresivamente los movimientos, mejorando su *calidad*. No necesariamente se busca algo bello en términos tradicionales. El único elemento que se suele destacar como no posible de enseñar es la capacidad de “sentir con el cuerpo”, esto es, sentir la música o lo que se quiere transmitir por medio del cuerpo y pasar lo sentido directamente al movimiento. Sea que se trate de clases de Técnica de la Danza Contemporánea, de Improvisación o de Composición, las formas que éstas toman son muy variadas, y en gran medida dependen del proceso de formación que hayan realizado los profesores. En el caso de las clases de Técnica de la Danza Contemporánea, la técnica que se va a priorizar es aquella en la que el docente se ha formado. El énfasis está puesto en incorporar las distintas técnicas desde el aprendizaje del movimiento mismo, comenzando por secuencias de movimiento más sencillas para componer luego otras cada vez más complejas; aunque en algunos casos en las primeras clases se hace referencia al contexto histórico de surgimiento o los fundamentos de la técnica que se está aprendiendo, la explicación teórica sólo es auxiliar de la incorporación práctica. La mayor parte del trabajo está puesto en realizar secuencias establecidas según los parámetros de las distintas técnicas. De todos modos, la manera de aprendizaje de la danza contemporánea, aun en aquellas dirigidas a aprender una técnica específica, no se basa solamente en la copia de modelos o la imitación de movimientos (aunque este modo de enseñanza no está ausente), sino que se busca hacer que cada uno conozca su cuerpo y sus posibilidades, y que se comprenda el recorrido por el que el cuerpo debe pasar para realizar determinados movimientos. Para esto, los conocimientos de anatomía son útiles como instrumento para comprender los mecanismos del cuerpo. En las clases de Improvisación, se parte de una consigna inicial que se va modificando y desarrollando a medida que se realiza el trabajo. Se suele comenzar por pedir que cada uno observe “*qué siente, qué sensaciones vienen de su cuerpo, del contacto con el piso*”. Luego, se dan pautas para comenzar a moverse, por ejemplo, comenzando por mover un brazo siguiendo la música y luego ir extendiendo ese movimiento a las distintas partes del cuerpo. Después puede pedirse, por ejemplo, que tomen a un com-

pañero y que hagan “*movimientos en espejo*”, o que “*completen el movimiento del otro*”; o que seleccionen un movimiento que ha surgido y lo transformen, haciéndolo más rápido, más lento, con más amplitud, con distintos frentes, involucrando otras partes del cuerpo, con desplazamiento, entre muchas otras posibilidades. No hay un único modo de desarrollar las clases, ni de plantear las consignas de trabajo, ni de responder a ellas. En las clases de Composición se suele partir de improvisaciones, desde las que se van seleccionando movimientos y organizando secuencias que se van probando, y sobre las cuales a la vez se improvisa o se agregan, modifican o sacan elementos, hasta lograr una producción.

Las experiencias que tienen lugar en el marco de estas representaciones en la danza contemporánea pueden sintetizarse en la intención, el esfuerzo y el placer por conocer y llevar más allá de los límites “*lo que puede mi cuerpo*”, teniendo en cuenta que el límite está puesto por cada cuerpo en particular. Las principales experiencias relatadas en las entrevistas son las vinculadas a sentir lo que pasa en el interior del cuerpo, al nivel de la musculatura, las articulaciones, los huesos, el eje de la columna; sentir el cuerpo en movimiento, descubrir cómo usarlo, cómo colocarlo, cómo sacar la fuerza para los movimientos, plantearse desafíos y superarlos. El énfasis puesto en conocer el propio cuerpo viene junto con la sensación de conocer desde y con el cuerpo, “*olvidándose de todo*”, “*silenciando la cabeza*”, prestando atención a las energías del cuerpo puestas en movimiento.

Muchos estudiantes destacan de la danza contemporánea la *libertad* que ésta daría, pues permite la creación constante de nuevos movimientos; a lo que oponen lo que sucede en la danza clásica, donde los movimientos están estructurados, describiéndolos y percibiéndolos como *antinaturales*, sin posibilidad de innovación ni de imprimir un sello personal. Aun así, la danza clásica es rescatada en cuanto a la disciplina, la rigurosidad y la efectividad del entrenamiento, y suelen admirar de las bailarinas y los bailarines de clásico su eficacia técnica.

En las dos formas de danza que estamos considerando, está altamente valorado el hecho de tener las técnicas tan incorporadas que no sea ya necesario pensar en ellas cuando se realizan las composiciones. Se afirma que si la técnica está adquirida correctamente, será posible manejar el cuerpo del modo que se quiera y se podrá componer no en función de la técnica sino a partir de aquello que se quiere expresar. También en ambas danzas el cuerpo suele definirse como un “*instrumento de trabajo*” y, por ende, su control se considera necesario y deseable. El eje es puesto en el control del cuerpo para que éste pueda realizar todas sus posibilidades de movimiento, sea en un vocabulario de pasos preestablecido o en un lenguaje personal de movimiento. Aunque en el entrenamiento está presente el dolor (al usar las zapatillas de punta, al elongar los músculos, al seguir a pesar de los calambres, los golpes y los esguinces, al no detenerse a pesar del agotamiento), el control del cuerpo es asociado con algo placentero, con el placer de escucharlo, usarlo y crear con él.

En estas danzas, la “educación del cuerpo”¹⁰ puede ir desde la búsqueda de su control y de la incorporación de una técnica estricta que modifica sus formas “naturales”, hasta los métodos para el conocimiento del propio cuerpo y sus posibilidades expresivas, pasando por el conocimiento de sus posibilidades de movimiento para llevarlo siempre un poco más allá de su límite. Las técnicas de aprendizaje son diversas: imitación y copia de formas y secuencias de movimiento preestablecidas; exploración y reconocimiento de la anatomía y la biomecánica, sea para incorporar técnicas específicas o para explorar y desplegar desde allí las posibilidades de movimiento; improvisación pautada, entre las más importantes. Aunque no es poco frecuente que estas técnicas se utilicen de modo combinado en clases de las distintas danzas, cada una posee un conjunto de procedimientos y lógicas de entrenamiento característicos, de acuerdo con sus fundamentos y objetivos.

La enseñanza de estas danzas es una práctica de educación del cuerpo que opera a partir de su adecuación a una norma y a un marco de acción. Aprender una danza es una actividad que se centra en una comprensión del propio cuerpo y en la modificación de la relación que se establece con él, con un modo de entrenamiento que se dirige al cuerpo sin pasar necesariamente por el pensamiento abstracto. Aunque la explicación teórica y la palabra no están ausentes, éstas operan en un plano secundario, como apoyo o refuerzo del aprendizaje corporal. El aprendizaje de la danza está poblado de experiencias que pasan por el propio cuerpo y por su relación con otros, y de modificaciones en la subjetividad que parten de estas experiencias corporales, reforzando y produciendo representaciones que se basan y se comprenden a partir de estas experiencias corporales.

De acuerdo con Pierre Bourdieu (1996), el deporte y la danza son campos privilegiados para analizar las relaciones entre el lenguaje y el cuerpo, ya que son prácticas que se transmiten mediante la búsqueda de una comprensión corporal, enseñar directamente al cuerpo lo que debe hacer, “por una comunicación silenciosa, práctica. [...] existen cantidades de cosas que comprendemos solamente con nuestro cuerpo, más acá de la conciencia, sin tener las palabras para decirlo” (182). En las clases de técnica de las distintas danzas, para que el movimiento pueda incorporarse y realizarse los profesores muestran con sus propios cuerpos las posturas y los pasos, y realizan correcciones y demostraciones utilizando la mirada, el contacto y la dirección de su propio cuerpo sobre el del alumno. Esta transmisión corporal del movimiento es acompañada por momentos con palabras: cuando se nombran pasos, secuencias o modos ya aprendidos y que tienen una determinada denominación; cuando se utiliza el lenguaje de la anatomía para conocer la biomecá-

10. La noción de que el cuerpo puede ser entrenado y “educado” para incorporar una danza es característica de la danza escénica occidental, lo cual no es generalizable a toda forma de danza; es decir, no todas las danzas se vinculan con prácticas que pueden reconocerse desde la perspectiva nativa como “educación del cuerpo”.

nica que permitirá realizar los complicados movimientos, buscando el conocimiento del propio cuerpo para controlarlo, y cuando se dan consignas en forma de comparaciones metafóricas, por ejemplo: “*muevan sus brazos como si fueran cisnes*”, “*caminen como si una cuerda las tirara hacia arriba*”, que más que explicaciones teóricas, son palabras que refuerzan lo que el docente muestra y que buscan la internalización de imágenes que se trasladarán al cuerpo. Haciendo referencia al proceso de incorporación de la práctica del boxeo, Loïc Wacquant (2006 [2000]) ha señalado que el entrenamiento inculca de forma práctica una serie de esquemas y de parámetros necesarios para diferenciarlos, evaluarlos y reproducirlos. Son prácticas que se transmiten mediante la búsqueda de una comprensión corporal, con modos de inculcación prácticos, haciendo comprender directamente al cuerpo lo que debe hacer, por una comunicación práctica, de cuerpo a cuerpo. “Es el cuerpo el que comprende y aprende, el que clasifica y guarda la información, encuentra la respuesta adecuada en el repertorio de acciones y reacciones posibles y se convierte en última instancia en el verdadero «sujeto» (si es que hay uno) de la práctica” (97). Son prácticas que se inscriben en el cuerpo y que tienen un modo de aprendizaje basado en la incorporación, es decir, en el hacer que el cuerpo entre en la práctica y la práctica en el cuerpo. El resultado es un cuerpo modelado por y para una práctica específica, con capacidad para interpretar y ejecutar por su cuenta, sin la mediación de la conciencia, determinados movimientos al detalle.

III. Una de las dimensiones del proceso de formación en danzas en las que más claramente puede comprenderse la utilidad de ocuparse de las experiencias corporales concretas es la cuestión de las posibilidades de agencia. El entrenamiento en danzas, a pesar de tratarse de un aprendizaje disciplinario, en cuanto a que construye cuerpos que funcionen en un determinado marco de acción, no se agota en este modo de ejercicio de poder y tiene algunos puntos de diferenciación con respecto a él, sobre todo en lo que respecta a la posición del sujeto dentro del contexto disciplinario. En este entrenamiento, no sólo la institución ejerce poder sobre los sujetos sino que los sujetos ejercen poder voluntariamente sobre su cuerpo, concebido como herramienta. Esto abre la posibilidad para que esta educación corporal particular pueda llegar a ser una práctica de empoderamiento.

De acuerdo con Michel Foucault (1996 [1982]), así como la normalización que se ejerce sobre los cuerpos impacta en los sujetos, las prácticas de libertad del cuerpo repercuten en la formación de subjetividades. Entre estas últimas, distingue las ideas de liberación de las prácticas de libertad. En las primeras subyace la creencia en “una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión”, con lo cual “bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos” (95), cuando en realidad esa liberación no podría cumplirse sin la construcción de prácticas de libertad, que definirán formas de existencia. Las prácticas de libertad van más allá de la emancipación de los mecanismos represivos, e implican supe-

rar y controlar la apertura de un nuevo campo de relaciones de poder. De este modo, la resistencia está dada por un enfrentamiento al modo en que el poder se ejerce y conlleva la creación de nuevos modos de vida, fuera del modo establecido de ejercicio del poder. En esta perspectiva la subjetivación tiene lugar cuando se producen prácticas de resistencia, de subversión, de creación de nuevos modos de existencia.

Desde otras perspectivas, que a la vez son herederas y críticas del posestructuralismo, se propone que no toda agencia es resistencia, es decir, que la resistencia es sólo una forma de agencia entre otras. Éste es el caso de Judith Butler (2002 [1993], 2006 [2004]), con la idea de que todas las prácticas sociales tienen una dimensión performativa y de que la performatividad se basa en la reiteración/diferenciación de la norma, entendiendo la agencia como una posibilidad que existe dentro de las mismas configuraciones del poder y reconociendo la capacidad de agencia dentro de esa reiteración/diferenciación. También es el caso de Saba Mahmood (2006), quien, poniendo en discusión las nociones liberales de libertad y autonomía que guían muchas concepciones sobre el agenciamiento, afirma que la capacidad de agencia no es sólo la resistencia, la subversión o la resignificación radical, entendidas en oposición a la represión, la dominación y la subordinación; sino que también la agencia, en un sentido más extenso, es una “modalidad de acción”, que incluye el sentido de sí, las aspiraciones, los proyectos, la capacidad de cada persona para realizar sus intereses, el deseo, las emociones, las experiencias del cuerpo. En estas definiciones encontramos huellas de lo que Foucault (1996) ha llamado “paradoja de la subjetivación”, refiriéndose a que la producción de subjetividades (en algún sentido, la desujeción) puede producirse en el marco mismo del ejercicio de las relaciones de poder; proceso que “no sólo asegura la subordinación del sujeto a las relaciones de poder, sino que también produce los medios a través de los cuales él se transforma en una entidad autoconsciente y en un agente” (121). De este modo, la agencia también sería un producto de las relaciones de poder, y no se limitaría a una oposición a las normas sino que puede producirse en el interior mismo de ellas: hay situaciones en que una norma posibilita lo opuesto a lo que quiere construir. La agencia dentro mismo de las normas puede producirse debido a que éstas pueden ser “perforadas, habitadas y experienciadas de varias maneras” (136), y no sólo consolidadas o subvertidas. Por ejemplo, la agencia puede estar en el modo en que una determinada norma es acatada, en cómo es vivida y experimentada su incorporación.

Estas visiones sobre el concepto de agencia son muy productivas para el análisis de las experiencias que tienen lugar en el aprendizaje de la danza. Cuando las bailarinas y los bailarines bailan, sienten lo que deben sentir dentro de una determinada práctica, se construyen de la manera en que deben construirse. Pero también, muchas veces, experimentan la sensación de poder que da el manejo del propio cuerpo, sienten placer y libertad. Esto es, por un lado, resultado de la efectividad de una tecnología de poder que busca el control del cuerpo y su entrada dentro de parámetros y marcos de acción determi-

nados; es decir, el placer es producido por la maximización del control del cuerpo. Más aún, es el resultado en alguna medida esperado por ese mecanismo de disciplinamiento particular, el que permite la experiencia de llevar el propio cuerpo más allá de sus límites, experiencia deseada, que produce placer y sensación de poder. En este sentido, la posibilidad de agencia reside en la efectividad misma de la técnica que, recíprocamente, puede sostenerse en alguna medida por la existencia de estas sensaciones. Por otro lado, hay algo en la experiencia de quien baila que se produce en las grietas de estas tecnologías: cuando la bailarina o el bailarín conoce su cuerpo, lo que su cuerpo puede hacer, cuando logra un objetivo al que se ha desafiado, en cierto modo se coloca como sujeto que construye su cuerpo. El análisis de prácticas como la danza, donde fundamentalmente se educan los cuerpos y se construyen formas especiales de sujetos corporizados, permite aproximarse a las tensiones que existen entre la construcción de sujetos objetivados por el poder y la producción de sí mismo como sujeto, y acercarse a la cuestión de las relaciones entre la construcción de sí mismo como sujeto dentro de la lógica del poder y la construcción de sí mismo como una manera en la que, desde el interior de las formas que hacen de nosotros sujetos, es posible apropiarse de esas determinaciones, usarlas libremente y constituir las en factores de empoderamiento.

Como decía al inicio de este artículo, al desarrollar el trabajo de campo y al analizar sus resultados buscando comprender las experiencias del cuerpo puestas en juego en el aprendizaje y la práctica de la danza, fue de gran utilidad el hecho de incluir en la investigación mi propio “conocimiento corporizado” de estas danzas. Por un lado, utilicé los recuerdos de cuando había estudiado danzas clásicas, entre los seis y los trece años, con profesoras particulares y también en la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata y, por otro lado, lo que me ocurrió desde que inicié esta investigación y comencé a aprender y bailar danza contemporánea y expresión corporal, junto con algunas clases de clásico, en un estudio de danza. Esto fue aprovechable tanto en el momento de diseñar los instrumentos de recolección de datos, como al interpretar las representaciones y experiencias que me habían sido relatadas; asimismo, el haber participado en alguna medida del “juego real” del campo me permitió obtener legitimidad al negociar los accesos en la institución. Para realizar este pasaje entre lo vivido y lo investigado, fue necesario un ejercicio constante de acercamiento/distanciamiento, que me permitiera utilizar las vivencias personales sin quedar encerrada ni en lo puramente autobiográfico ni en la identificación con las personas con las que realizaba la investigación.¹¹ Para

11. Mientras que fue más complejo mantener el juego de acercamiento/distanciamiento en relación con los recuerdos, con las prácticas actuales resolví seleccionar previamente algunas clases a las que concurría como “participante observadora” (participando de la clase pero enfocando la percepción hacia lo que me ocurría respecto de cómo me permitiría pensar lo observado y escuchado en el campo) y otras en las que actuaba principalmente como “participante” (aunque muchas veces, al finalizar, tomaba notas sobre lo que allí había ocurrido, tanto a mí como a mis compañeras).

concretar este ejercicio, fue ineludible la reflexión acerca de cómo la construcción de este objeto de estudio se enlazaba con mi vida: seguramente no fue casualidad que este tema haya sido elegido por alguien que estudió danza clásica durante años para luego abandonarla por completo en la adolescencia y que estaba sintiendo el deseo de volver a bailar. Inmediatamente después del nacimiento de mi primera hija, fue pensado y redactado el proyecto de investigación, y más tarde fueron retomadas las clases de danza. La maternidad, con los cambios que implicó en la percepción y en la experiencia de mi propio cuerpo, creo que fue crucial para situar mi cuerpo como factor de empoderamiento y para producir una apertura hacia el deseo de colocarme en otras prácticas que antes me habían producido el placer de sentir “lo que puede el cuerpo”; es decir, tal vez me llevó a rescatar esta última dimensión de mi experiencia anterior con la danza, dentro de otras que no habían sido tan positivas. Fue sorprendente para mí que aparecieran las viejas sensaciones de estar/ser/tener un cuerpo poderoso que podía producir felicidad en el marco de algo que parece constreñirlo, disciplinarlo, entrenarlo.

Para finalizar, me sumo a la invitación que Gilles Deleuze, en diálogo con Michel Foucault (1992 [1972]) en “Los intelectuales y el poder”, para utilizar los conceptos como cajas de herramientas, como instrumentos, que se crucen de un campo a otro, que se pongan en movimiento. No sólo podemos cruzar diferentes conceptos producidos por la filosofía y por las ciencias sociales, sino también ponerlos en relación con representaciones producidas desde el arte, y con las sensaciones y las experiencias corporales que impregnan la vida. Sabemos que para estudiar lo corporal no es conveniente detenerse sólo en las representaciones que los sujetos que constituyen nuestros objetos de estudio tienen acerca del cuerpo, sino que es necesario proyectarse hacia el nivel de sus experiencias. En este mismo sentido, no deberíamos obviar la implicación de nuestro cuerpo en la investigación, sino que tendríamos que hacerla visible y sumar al proceso de conocimiento todo aquello que nos pasa y le pasa a nuestro cuerpo inmerso en la práctica que estudiamos. Reafirmamos que, para producir conocimiento sobre lo corporal, es posible hacer interactuar la investigación y la teoría social con aquello que nos llega como parte de nuestra propia experiencia del cuerpo, para poder comprender, así, aquello que a los sujetos investigados les llega desde la experiencia de sus propios cuerpos.

Etnicidad, raza y multiculturalismo en los cuerpos: aborígenes, mestizos, afrodescendientes y *modernos primitivos*

¿Bestias de carga?

Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios

Mariana Gómez

El mundo de las mujeres indígenas chaqueñas, por sus patrones de inversión y alteridad respecto de los estereotipos femeninos occidentales, desconcertó a los exploradores, viajeros, funcionarios gubernamentales y misioneros que se aventuraron en las tolderías, los parajes y los centros laborales agroindustriales del Chaco centro-occidental. Este desconcierto y asombro, no obstante, no tuvo por efecto un aumento en las líneas escritas destinadas a retratar la vida de estas mujeres. Las referencias a ellas son escasas en los informes y los documentos de estos hombres, y sus exiguas observaciones giran alrededor de una representación dominante en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX: las mujeres indígenas eran conceptualizadas como unas *bestias de carga* y/o *esclavas* de sus maridos.

Esta representación pudo haber nacido de las observaciones realizadas por los misioneros jesuitas y franciscanos y, a partir de la difusión de sus escritos, volverse una noción estereotipada sobre la mujer indígena chaqueña. La percepción de las mujeres tobas, wichis, chorotes y pilagás como *bestias de carga*, permanece hasta las primeras décadas del siglo XX y aparece en los informes de los inspectores del Departamento Nacional del Trabajo. Durante 1912, 1914 y 1915, desde esta institución gubernamental se financiaron viajes para inspeccionar las condiciones de trabajo de la población indígena en el Chaco argentino y se elaboraron informes y un reglamento para enmarcarlo legalmente y mitigar la explotación que padecían en los ingenios de Jujuy (Lagos, 2000: 32).

Leyendo estos informes —que, si bien emanan de una misma institución, revelan las diversas posturas ideológicas de los inspectores en tanto observadores de una misma realidad— pude apreciar que el trabajo de las mujeres indígenas no era exactamente invisible y que junto al tópico de la *bestia de carga* o la *mujer esclava* aparecen descriptas escenas del trabajo doméstico

femenino —especialmente el armado de los toldos y el traslado de los enseres domésticos— durante los viajes de ida a los ingenios. La presencia de estos dos tópicos revela el valor —visible o estratégicamente invisible para las patronales y sus agentes gubernamentales aliados— que contenían el trabajo doméstico y la fuerza de trabajo de las mujeres.

Con excepción de los trabajos de Marcelo Lagos (1995) y Gastón Gordillo (2004), las condiciones específicas que asumió el trabajo femenino en esos centros laborales no fueron abordadas en la antropología ni en la historia argentina, a pesar de las investigaciones que existen sobre la inserción de los grupos indígenas en las relaciones de producción capitalista de la región. La intención de este artículo es analizar, en primer lugar y considerando los informes del Departamento Nacional del Trabajo y otros escritos, cómo fue leída la corporalidad de las mujeres indígenas chaqueñas en varios sentidos pero en especial en tanto mujeres laboriosas y fortachonas, noción que se dramatiza y exagera en las representaciones masculinas sobre ellas como bestias de carga o esclavas. Mi análisis busca pensar cómo cierta bestialización de la mujer indígena colaboró —de manera indirecta y no determinante— en la naturalización de la explotación de las mujeres en el espacio de los ingenios, ya que el capital se apropiaba de múltiples maneras del potencial de estos cuerpos femeninos. En síntesis, me centraré en cómo fueron vistas las mujeres indígenas y en las características que asumió su trabajo en los ingenios del norte argentino, visualizando las diferentes dimensiones de género, raciales, étnicas y de clase, que se articularon en la configuración de este proceso.

Obra civilizadora y degeneración moral en los ingenios

Una pregunta que daba vueltas en la mente de empresarios, inspectores de trabajo, conchabadores y agentes del Estado era si efectivamente el indio era o no una mano de obra insustituible: “¿Pueden los ingenios de Jujuy prescindir en absoluto del elemento indígena? Las empresas manifiestan que todos los ensayos que han realizado en el sentido de hacerlo han resultado infructuosos”.¹ Para cierto discurso oficial, la avanzada de la frontera agroindustrial significaba una obra civilizadora que a su paso abrigaría, incorporaría e integraría al indígena pacificado y lo transformaría en un obrero sedentario. Algunos creían que el indio sometido se había convertido en un sujeto inferiorizado y necesitado de la protección del Estado.² Para otros, en cambio,

1. I. Vidal, “Informe sobre las condiciones en que los indígenas son contratados: cargos formulados por los indígenas”, *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo*, N° 32, 1914, p. 13.

2. Véanse J.E. Niklison, *Los tobos* (1916), Universidad Nacional de Jujuy, 1990; *Investigación sobre los indios maticos trabajadores* (1917), Universidad Nacional de Jujuy, 1989; E. Nordenskiöld, “La vida de los indios del Chaco (América del Sur)”, *Revista de Geografía Anual*, t. VI, fasc. III, 1912.

el indio continuaba siendo una presencia amenazante, desconfiable, impredecible, hondamente salvaje.

Con aquel interrogante, entonces se observaba a los indígenas trabajando en los ingenios y se escribieron los informes de inspección del Departamento Nacional de Trabajo, sabiendo que los indígenas sufrían las peores condiciones laborales sin ningún tipo de marco legal. Por el inevitable sesgo androcéntrico de la época, el hombre indígena fue *el* sujeto observado, narrado, descrito, el interlocutor principal. El trabajo de las mujeres se hace visible sólo cuando se describe el armado de los toldos, la explotación redoblada que sufren al cobrar casi la mitad del jornal masculino y las pesadas labores domésticas que tienen a su cargo.

Hacia 1908 el antropólogo sueco Erland Nordenskiöld visitaba el ingenio La Esperanza y describía cómo la obra civilizadora, en verdad, desmoralizaba “al más alto grado” a los indígenas (4). “No sé si el indio es susceptible de ser civilizado. Lo que sé es que en el ingenio no se civilizan”, escribió en una sintonía similar el inspector más leal a la patronal, Alejandro Unsain.³ En el ingenio los hombres se habrían alcoholizado “desastrosamente” (Nordenskiöld, 4), se “peleaban” y “contraían enfermedades venéreas” cuando se acostaban con las “mujeres de mala vida” (4), es decir, las prostitutas blancas. Las *indias* también se habrían visto arrastradas por la ola de inmoralidad, entregándose a la bebida y “al libertinaje con los blancos” (4). Las mujeres de los chahuancos (guaraníes), pese a estar ubicadas en lo más alto de la escala racial indígena, fueron conocidas por emborracharse junto con sus maridos.⁴ Estas percepciones señalan que la confluencia de distintas razas en un mismo espacio se creía nociva, dado que aparejaba la degeneración moral y la promiscuidad de los más débiles.

Por esta razón, para Nordenskiöld lo más preocupante era que los indígenas se estaban alejando de sus originales modos de vida, es decir, de cierta moral propia que, al primer contacto con las prácticas de los obreros blancos y criollos, lucía inocente y hasta infantil. Sólo en el monte el salvaje era indómito, en el ingenio se transformaba en un menor o casi en un niño. De este tipo de representaciones pero también de innumerables situaciones de abuso laboral fue emergiendo la idea de que los obreros indígenas necesitaban un tipo de amparo especial por parte del Estado, capaz de protegerlos de las “vergüenzas” de la civilización y de facilitarles dispositivos (educación, moralidad, salubridad) que les permitieran insertarse con una mayor igualdad en el sistema de trabajo capitalista (Niklison, *Los tobos*; Lagos, 2000).

3. A. Unsain, “Informe del jefe de la División de Inspección, presentado a raíz de su viaje de inspección al ingenio de la Compañía Azucarera de Ledesma”, *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, N° 28, 1914, p. 56.

4. Véase I. Vidal, “Informe sobre las condiciones...”, p. 17; R. Zavalía, “Trabajo de indios en los ingenios azucareros”, *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, N° 31, 1915, p. 14.

“Chinas” e indias como bestias de carga

En varios trabajos de la época, se concluye que el indio era un obrero necesario y que su sustitución por el momento era imposible de lograr. Además, entre los mitos comunes sobre los indígenas chaqueños, a principios del siglo XX todavía prevalecía aquel relacionado con el vigor corporal de los hombres (Citro, 2009c), característica que los distinguía como los obreros más aptos para las labores del corte y traslado de la caña y otros tipos de trabajos forzosos. Como ya dijimos, de las mujeres se decía que eran unas bestias de carga. Esta representación las animalizaba y era un epítome del salvajismo en el que vivían los indígenas del Chaco.

En algunos casos, desde esta noción se criticaba el reparto de las tareas en los grupos indígenas –la división sexual del trabajo– y la obligación de las mujeres de cargar con las labores más pesadas. Pero también me pregunto si esta bestialización de la mujer contribuía a naturalizar su disposición para el fatigoso trabajo que le esperaba en el ingenio (no sólo en la jornada laboral) y durante los viajes de traslado. Así, considero que las adscripciones de fortaleza, resistencia y vigor de los cuerpos masculinos y femeninos cincelaban corporalidades indígenas susceptibles de ser racializadas⁵ de formas positivas y negativas, según las conveniencias e intereses de los distintos sectores hegemónicos que se apropiaban de una mano de obra extremadamente barata, exótica y flexible.

Sin embargo, esta racialización debe ser leída en clave de género. Para los hombres blancos, la fortaleza y la vigorosidad corporal que los cuerpos masculinos forjaron en contacto con la naturaleza montaraz, como hábiles cazadores y antiguamente temidos guerreros, eran cualidades racializadas propias del mundo masculino. Y, a pesar de la condición subalterna y devaluada que se les adjudicaba a los hombres indígenas, esas cualidades despedían salud y una herocidad y virilidad que a los blancos, después de todo, también los fascinaba. Pero, en el caso de las mujeres, su fortaleza, destreza y resistencia las convertía en bestias de carga, en meros instrumentos útiles para sus maridos (y para el capital, como veremos), otorgándoles un grado más

5. La racialización es una operación conceptual que tiende a inscribir, fijar y explicar diversos rasgos (fenotípicos y culturales, como el color de piel, el coeficiente intelectual o el “vigor corporal”, por ejemplo) sobre la base de argumentos que amalgaman la cultura y la biología. Así, se cree que ciertas “capacidades” o “discapacidades” –según como se las lea– de ciertos grupos culturales son innatas, indelebles y yacen en su componente biológico-genético, demarcando y predeterminando de antemano las potencialidades de cada grupo. La “racialización de las culturas”, nota Claudia Briones (1998: 25), se retrotrae a fines del siglo XVIII en el marco de la expansión de la modernidad en Europa. Así, la racialización implica la creación de jerarquías sociales sobre la base de diferencias biológicas y culturales que se creen innatas, “características inmutables que justificarían múltiples relaciones de dominación como la esclavitud y alentarían incluso una narrativización de historias nacionales en base a imágenes de lucha entre razas superiores e inferiores” (26).

bajo de salvajismo y acercándolas hacia la animalidad. Las mujeres representaban la condición más salvaje en el interior de sus grupos de pertenencia. Esta condición femenina, además de ser bestial, para los hombres blancos también era pasiva: las descripciones muestran a las indígenas como mujeres que sólo cargaban los bultos y “seguían” a sus maridos en el viaje hacia el ingenio; allí eran tratadas como una fuerza de trabajo marginal —un complemento auxiliar— y eran “ofrecidas” a los blancos por sus propios padres y esposos. La mujer indígena emerge entonces como la bestia pasiva de estos hombres salvajes.

Como han documentado diversos autores, hacia fines de diciembre los mayordomos o conchabadores (quienes podían trabajar para contratistas independientes o para los ingenios)⁶ salían hacia las tolдерías del interior del Chaco para establecer relaciones con los caciques y lenguaraces con el fin de negociar la posterior movilización de su gente (aproximadamente diez personas por cacique). Para lograr este objetivo, llevaban “regalos” —ropas, caballos, rifles y tabaco— que se ofrecían a estos hombres, práctica conocida en la región como “el convite”, una estrategia que generaba el endeudamiento de los caciques, y el compromiso de aceptar un contrato de trabajo y asegurar la mano de obra de sus parientes. Antes de que el tramo ferroviario Formosa-Embarcación se completara en 1931, los indígenas se trasladaban a pie, caminando entre cien y doscientas leguas durante un mes y medio, realizando paradas para comer y pernoctar en el monte. Durante el viaje de ida se alimentaban con ganado vacuno y mercaderías que los capataces les entregaban. En Embarcación, antes de tomar el tren que los acercaría al ingenio, los mayordomos nuevamente repartían a los hombres y a las mujeres comestibles y vestimentas nuevas, generándoles más endeudamiento. En síntesis, este sistema de trabajo funcionaba sobre la base de estrategias de coacción generadas mediante diversos tipos de adelantos (Campi y Lagos, 1994: 186).

Varios inspectores del Departamento Nacional del Trabajo acompañaron algunos tramos de las migraciones a pie o estuvieron en los campamentos donde se pernoctaba, con el fin de entrevistar a los indígenas sobre las condi-

6. Hacia la primera década del siglo xx existían tres ingenios en la provincia de Jujuy y uno en Salta, todos poseían grandes extensiones de tierra concentradas en muy pocas manos. En 1919 comenzó a funcionar el ingenio San Martín de Tabacal, Salta, abastecido principalmente de mano de obra de las tierras altas aunque también trabajaban algunos indígenas chaqueños, como los tobas del oeste. En Jujuy, hasta la década de 1930 la mayoría de la mano de obra provenía de poblaciones indígenas chaqueñas que en su gran mayoría no habían ingresado a la economía monetaria (Campi y Lagos, 1994: 196-198). Según estos autores, los factores que permitieron el despegue de esta agroindustria en el noroeste argentino a principios del siglo xx fueron el ingreso de tecnología y de capital extrarregional, la llegada del ferrocarril y la explotación de la mano de obra indígena, la cual durante las primeras décadas percibía salarios muy deprimidos sobre la base del sistema de reclutamiento y endeudamiento, pago con vales y compra compulsiva en determinadas proveedurías.

ciones de su contratación. Es en este contexto donde la *india* (si se trataba de una toba o chorote), o la *china* (término generalmente aplicado a la mujer wichi o mataka) se les dibujaban a los inspectores como unas bestias de carga:

Síguenles descalzas las desnudas chinas, más fuertes que los caballos que soportan a los indios. Son ellas las bestias de carga. Teniendo toda la resistencia en la cabeza —a la manera de bueyes— llevan suspendida de ella por medio de una cuerda de chagüa, la carpa y el ajuar, los botijos de barro para el agua, las pilchas y todo lo demás. En brazos, uno o dos chicos. Caminando a la par, los mayorcitos. Los indios de a pie llevan en la mano, el arco y la flecha y el cuchillo con el que van “rielando”, esto es, sacando de los árboles los “camahuis” que las abejas silvestres llenan de miel. A retaguardia, distanciados, los viejos y las viejas. De vez en cuando, de la pequeña columna en marcha, escánpanse unos gritos que aunque parecen de alegría, son de dolor. Es que los que pasan recuerdan que en ese sitio, el año pasado, dejaron uno de los muertos que en vida perteneció a la toldería. La viuda y las viudas deben entonces llorar. (Vidal, 25)

Los indios marchan de uno en fondo, primero los hombres, después las chinas y los osacos. El indio marcha libremente, sin ninguna carga que lo moleste, para eso está la china, la pobre y paciente china, que es la encargada del transporte del equipaje de toda la familia, que lleva sujeta de una correa a la cabeza, a más de uno o dos chicos colgados del cuello. Una vez terminada la jornada, el indio se acuesta en el suelo mientras las mujeres arman las carpas y confeccionan la comida para sus hombres. Esa marcha al ingenio dura varias semanas (de seis a ocho) y está llena de inconvenientes que es preciso salvar con mucha habilidad. (Zavalfá, 38)

Los hallazgos de otros autores me permiten hipotetizar que la mujer indígena como una bestia de carga ha sido una representación común a los misioneros de diversas órdenes religiosas que actuaron en distintos rincones de América Latina. Según Anne C. Taylor (1994: 86), las mujeres jíbaras también eran representadas como bestias de carga y esclavas de sus maridos,⁷ mientras que Jill Fitzell (1994: 53) afirma que la imagen de los indígenas andinos como bestias de carga aparece frecuentemente en los escritos de los exploradores europeos que visitaron la sierra ecuatoriana entre mediados y fines del siglo XIX. Volviendo al Chaco, esta representación de las mujeres indígenas está presente en los escritos de misioneros anteriores al siglo XIX,

7. La autora escribe que, en sintonía con las preocupaciones de los médicos e higienistas de Europa, los misioneros que trabajaron con los jíbaros “con frecuencia se ocultan[ban] detrás de una supuesta preocupación por la «emancipación de las mujeres» —presentadas como «bestias de carga» de sus maridos y unánimemente como esclavas de una sexualidad masculina tiránica y caprichosa para afirmar su voluntad de controlar más estrictamente el cuerpo social” (Taylor, 1994: 86).

como el jesuita Florián Paucke⁸ —quien escribió: “Una india es una bestia, así cargada parece un carro”⁹— y en las notas de diversos expedicionarios que anduvieron por las tolderías cercanas al Pilcomayo y al Bermejo:

La mujer es para el indio una *bestia de carga*; cuando mudan de campamento, es ella la que lleva los utensilios, las provisiones, y a no olvidar, la criatura que transporta en una bolsa en el hombro o cargada en la cadera. El marido solamente se ocupa de la caza, y pasa el resto de su tiempo paseando o durmiendo.¹⁰

Como a las 12 a.m. llegó al campamento un grupo de indios “tobas”, compuesto por veinticinco personas de ambos sexos, a las órdenes del cacique o “capitán”. Me dijeron que iban en marcha para establecer sus tolderías en la otra margen del río Porteño, cerca de la casa de Emilio Beterette. Los hombres marchaban delante llevando sólo sus flechas y armas de combate, mientras las mujeres iban detrás cargando, en grandes redes hechas con fibras de ibyrá, el menaje, criaturas, porongos y animales domésticos. Siete ovejas, una yegua y dos docenas de perros cerraban la columna. Tan pronto como llegaron, y elegido el sito para acampar, como a 300 metros de mi campamento, las mujeres juntaron leña, cortaron varillas y paja, improvisaron sus toldos y pusieron al fuego sus ollas sucias y viejas para preparar el almuerzo. Entretanto, los hombres pedían cigarros, fumaban y me hacían ver su destreza en el manejo de la flecha, en un blanco que les hice colocar.¹¹

En verdad, esta fortaleza femenina —entendida en algunos casos como una bestialización del estatus femenino— llamaba la atención de aquellos viajeros y extraños que desconocían la división sexual del trabajo entre los grupos indígenas (Métraux, 1931) y la importancia que el diacrítico de la fortaleza corporal tenía y aún tiene en la construcción social del género femenino (Gómez, 2008a, 2008b).¹²

8. El padre Florián Paucke fue un misionero de la Compañía de Jesús que trabajó entre los mocovies del norte de Santa Fe durante mediados del siglo XVIII.

9. Citado por Guillermo Furlong, *Entre los mocovies de Santa Fe. Según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgués, Román Arto Antonio Bustillo y Florián Baucke*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu e Hijos, 1938, p. 95.

10. O.J. Storm, *El río Pilcomayo y el Chaco boreal. Viajes y exploraciones*, Buenos Aires, Compañía Sud Americana de Billetes de Banco, 1892, p. 121.

11. Lucas Luna Olmos, *Expedición al Pilcomayo. Informe presentado al SE el Señor Ministro del Interior Doctor Rafael Castillo por el Señor Gobernador del Territorio de Formosa Dr. Lucas Luna Olmos*, Buenos Aires, Imprenta y Papelería Guillermo Kriegner, 1905, p. 22.

12. Los anglicanos que misionaron por el Pilcomayo desde la primera década del siglo XX tuvieron un contacto estrecho con las mujeres wichis, tobas, chorotes y pilagás. En más de una ocasión plasmaron en sus informes su asombro ante la fuerza corporal y muscular que desarrollaban las mujeres en sus labores domésticas. El vigor y la corpulencia femenina se

Por una parte, parece existir un tono de denuncia sobre la esclavitud de la mujer cuando se menosprecia al marido holgazán que se dedica a cazar y a realizar actividades lúdicas (como “pasear”), mientras ella tiene a su cargo todas las labores pesadas que en verdad a él deberían corresponder. Esta flojera, pereza o haraganería de los hombres indígenas en sus campamentos confronta y atenta contra la virilidad masculina y la caballerosidad de los hombres blancos y cristianos. Sin embargo, el inspector José Elías Niklison, más informado en los estudios antropológicos de la época, advertía el equívoco que encerraban los prejuicios del hombre civilizado:

La mujer, considerada según el criterio de los hombres civilizados, viene a ser un animal de trabajo, una *bestia de carga* en los hogares tobas; pero son queridas por sus compañeros y ejercen evidentemente una influencia tenaz y decisiva en el ánimo y en los actos de los hombres. Es algo singular. Las más prepotentes, las que son obedecidas ciegamente por sus maridos, las que les imponen los trabajos que ha de realizar, la vida que deben hacer, la línea de conducta que han de seguir, en la sociedad de la familia, desempeñan los quehaceres más pesados, aplicando sus raras energías a permanentes y brutales esfuerzos. [...] Es imposible dar una idea acabada de la fortaleza, de la resistencia física de estas pobres indias. (Niklison, *Los tobas*, 59, nuestro subrayado)

Me pregunto (o más bien me inclino a pensar) si estas cualidades de fortaleza y laboriosidad depositadas en los cuerpos femeninos operaron como descripciones —dentro de un imaginario mayor sobre el vigor de los indígenas y su “natural adaptación” al clima del Chaco— que contribuyeron a naturalizar su explotación y el aprovechamiento de sus labores “domésticas” en las plantaciones de azúcar. El cuerpo fuerte, laborioso, bestializado y racializado de la mujer era sumamente productivo: cargaba pesadísimos bultos, caminaba con ellos y sus hijos largas distancias y, una vez en el ingenio, armaba los toldos, cocinaba y trabaja a la par que el hombre o más que él, aunque su jornal era casi la mitad inferior. Como afirma Henrietta Moore (1988: 83), el trabajo doméstico de las mujeres no es invisible para el capital sino, por el contrario, muy aprovechable y explotable.

Entiéndase que este imaginario de las mujeres chaqueñas como bestias de carga no fue construido y difundido con el fin de legitimar su explotación en los centros laborales. Estamos muy lejos de un determinismo semejante pues, como veremos, las mujeres fueron percibidas y tratadas como un componente marginal de la mano de obra en general e indígena en particular. Además, tal

condensaban, alcanzando un punto cúlmine de alteridad, en las “peleas de mujeres”, una práctica de lucha femenina que se efectuaba en varios grupos étnicos, luego prohibida en las misiones. La misionera Olivia Leake describió a las tobas como “amazonas enojadas” que se calzaban puños de hierro y muñequeras con espinas para golpear a sus adversarias de lucha (Gómez, 2009).

imaginario sobre el vigor y la fortaleza de los cuerpos indígenas ya existía cuando comenzaron a funcionar los primeros ingenios en Tucumán y Jujuy, remontándose a las descripciones de los misioneros jesuitas (siglo XVIII) y etnólogos de la región (siglos XIX y XX).

Sin embargo, la idea de que los indígenas eran el brazo más apto para el ingenio se apoyaba en las supuestas capacidades de resistencia, fortaleza y adaptación al clima árido y caluroso del Chaco. Al lado de estos braceros incansables estaban sus mujeres: las bestias de carga, las esclavas e infatigables trabajadoras. Esta representación sobre el mundo femenino ha sido peyorativa y etnocéntrica. Tendía a proyectar en los hombres indígenas la culpa de semejante “servidumbre” que sufrían las mujeres. Sin embargo, esa misma servidumbre y la polifacética capacidad femenina para hacer todo tipo de trabajos duros y pesados constituían una narrativa que tendía a naturalizar y/o ocultar el abuso y la explotación que hacían los ingenios de estos cuerpos femeninos.

Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital

Sospecho que esta representación que asociaba la resistencia y la fortaleza de los cuerpos femeninos con su bestialización eclipsaba otras posibles lecturas que circulaban en la época sobre la situación de las mujeres asalariadas. A diferencia del trabajo de las mujeres obreras, que hacia fines del siglo XIX y principios del XX comenzaba a ser reglamentado sobre la base de argumentos que, asociados a la naturaleza doméstica y reproductiva de las mujeres, buscaban restringir su acceso al mercado de trabajo, aquí, por el contrario, no se observa ninguna domesticación de las mujeres ni amparo legal alguno respecto al trabajo femenino, muy a pesar de las inspecciones del Departamento Nacional del Trabajo. En todo caso, la ideología de la domesticación se menciona y aparece en función de la jerarquía racial: las mujeres que se dedicaban a las labores domésticas y a atender a sus maridos eran las criollas y las cuñas (de origen guaraní), consideradas las mujeres más civilizadas, limpias y mejor vestidas. Pero la ideología de la domesticación y la maternidad no operaba para el resto de las mujeres indígenas en el ingenio: ni para excluirlas ni para integrarlas en mejores condiciones.

Una de las ventajas más apetecibles que mostraba la mano de obra indígena para las patronales era que, a diferencia de los obreros blancos o criollos, los indígenas “no necesitaban” casas. Los ingenios se ahorran grandes sumas de dinero utilizando el argumento de que los aborígenes hacían sus propias casas y que de esta forma se encontraban mucho mejor, pues ellos “no estaban acostumbrados” a vivir en hogares civilizados. “Cuando se reemplace al indio por cristianos, el ingenio deberá preparar mil viviendas”, escribió Alejandro Unsain (46), consciente de que ésta era la principal ventaja (además del jornal baratísimo) que tenía el indígena para el ingenio. También Vidal se refirió a la “evidente economía que el ingenio realiza al no

tener que construir el millar de habitaciones que necesitarían los obreros si no fuesen indios" (13).

Pero en verdad eran las mujeres las encargadas de armar los toldos o tolderías, es decir, los hogares de los indígenas durante su estadía en el ingenio:

La china trae ramas que convierte en varas y varias brazadas de yuyos. Con una habilidad sorprendente hace con las varas el armazón de la choza. Luego coloca encima yuyos y ramas. La vivienda es ovalada muy semejante en su forma a la que, con nieve, hacen los esquimales. Tienen una abertura a manera de puerta, pero, tan baja, que para penetrar en ellas es menester arrastrarse. (Unsain, 46)

Y si al inspector Unsain la toldería personalmente le resultaba repugnante (por sus olores y su primitivismo), en calidad de inspector va a relatar algunas escenas pintorescas de la vida de los indígenas, buscando apaciguar las denuncias que se escuchaban en Buenos Aires contra las pésimas condiciones de vida que existían en el ingenio Ledesma:

Un buen numero de indios y chinas, con el vientre en el suelo, tirados a lo largo, toman sol a pesar del fuerte calor que reina. Un grupo de osacos, completamente desnudos, juegan alegremente. A la puerta de un toldo, silenciosamente, un indio devora un pedazo de carne. Algunas chinas buscan leña. Sentados en el suelo, varios indios conversan, serios, graves, impenetrables, rodeados de sus inseparables perros. En el interior de los toldos no están sino los viejos y los enfermos. Con escasa diferencia, éste es el aspecto de todas las tolderías. La animación se produce cuando, concluida la tarea, la indiada viene de vuelta del cañaval. En las noches de luna los machos, tomados de las manos, danzan una especie de ronda catonga. (47)

Como hemos visto, además de hacer los toldos, las mujeres eran las que cargaban y trasladaban hasta el ingenio los pesados bultos con los enseres domésticos, necesarios para que las unidades domésticas pudieran cocinar, alimentarse y dormir. Sus tareas domésticas no remuneradas contribuían a cubrir la reproducción social del resto de los miembros de la familia (hombres, niños y niñas) y, de esta forma, subsidiaban a las patronales. Además, probablemente los niños pequeños llegaban al ingenio porque seguían a sus madres. De este modo, la migración de las mujeres aseguraba la migración de todo el grupo familiar y la incorporación escalonada de todos sus miembros en el trabajo.

En síntesis, además de los jornales inferiores que se les pagaban a las mujeres, existía una serie de ahorros que la patronal se generaba cuando contrataba mano de obra indígena (ahorro de las casas y de una buena parte del costo de reproducción social de la fuerza de trabajo), pero lo cierto es que estos costos eran en buena parte asumidos por las mujeres y su trabajo. Por ello, afirmo que ellas, además de ser junto a los niños la mano de obra más barata y flexibilizada (y estratégicamente ninguneada) en los ingenios, subsidiaban

con su trabajo doméstico a la patronal. ¿Quién construiría las chozas donde los indígenas dormían y vivían? ¿Quién cocinaría al término de la jornada laboral aun sin contar, como señaló Vidal (8), con los elementos más indispensables para confeccionar una comida regular? ¿A cuáles trabajadores sino a las mujeres se les podía pagar casi la mitad del jornal diario por el mismo trabajo que hacían los hombres?

Estamos ante un caso donde la articulación entre trabajo doméstico y asalariado ocurría en un mismo espacio creando grandes beneficios para el capital. O, dicho en clave feminista: las tareas reproductivas y femeninas se transformaron en tareas productivas para el capital. Así, la articulación –arbitraria, entiéndase, y no dirigida– de ideologías de género diversas justificaba de múltiples maneras la sobreexplotación de las mujeres: el cuerpo de la india o la china era un cuerpo naturalmente acostumbrado a sufrir los excesos. Y en el ingenio ese exceso se redobla.

De la vulnerabilidad de los cuerpos femeninos casi nada se menciona y sólo el inspector Niklison denuncia la cantidad de niños indígenas que mueren en la zafra. Pedro, uno de mis principales interlocutores en mi trabajo de campo entre los tobas del oeste,¹³ recordaba cómo las mujeres embarazadas que migraban al ingenio padecían regularmente abortos espontáneos: *“Había cantidad de abortos en el ingenio. Se vacunaban [a los niños] contra la viruela, por ahí alguna lo llevaba al hospital, pero moría ahí nomás, mueren muchos chicos aborígenes, mueren por diarrea y porque la madre trabaja. Por eso había mucho aborto”*. Los abortos y las muertes de los hijos eran las expresiones más dramáticas de las tensiones y los padecimientos físicos que sufrían las mujeres, cuando no su propia muerte. Antonio, luego de varios años de conocernos, se animó a contarme que su primera mujer había fallecido en un accidente en el ingenio, mientras viajaba en el acoplado de un camión. No hizo ninguna denuncia; tampoco existió algún resarcimiento legal o una compensación monetaria por parte de la empresa. Tal como él me dijo aquella vez que conversábamos: *“Ella simplemente se murió”*.¹⁴

Excesos laborales, corporales y también sexuales. En el espacio del ingenio los cuerpos de las mujeres experimentaban los excesos de un capitalismo

13. Desde 2002 realizo trabajo de campo en comunidades tobas (*qom*) en el oeste de la provincia de Formosa, centrándome en las transformaciones de las relaciones e identidades de género durante el siglo XX. Dado que las edades de la mayoría de mis interlocutoras no superan los cincuenta años, la experiencia laboral en los ingenios prácticamente no está presente en sus historias de vida, aunque sí forma parte de la memoria de sus grupos familiares. Algunas mujeres migraron cuando eran pequeñas acompañando a sus familias, pero no formaron parte de las migraciones anuales y masivas que tuvieron lugar durante las décadas de 1930, 1940 y 1950, y que dejaron una impronta ambivalente en la memoria oral colectiva, como bien analiza Gordillo (2004).

14. Nordenskiöld (4), en su viaje de 1908 al ingenio La Esperanza, observa que si algún trabajador o trabajadora toba, mataco o chorote moría en el ingenio, sus familias no solían reclamar el dinero que se le debía; en cambio, los chiriguano sí estaban acostumbrados a hacerlo.

que a su paso mercantilizaba todas las relaciones sociales. En esta geografía que Gordillo (2004) describió plena de abundancia, explotación, consumo y alienación, los cuerpos de las mujeres indígenas podían transformarse momentáneamente en mercancías ofrecidas a los obreros, los capataces y hasta a algunos inspectores:

Desprovisto el indio de toda moralidad y aún de la pasión de los celos, ofrece sus hijas y sus propias mujeres, por muy poco dinero, a los cristianos. Es de éstos que las chinas adquieren las enfermedades venéreas que transmiten luego, por contagio a sus maridos. Con frecuencia, durante mi estadía, varios caciques me ofrecieron indias. Uno de ellos, prometíame, por cinco pesos, traerme una “alhaja”. El desarrollo de la sífilis entre la población blanca y los chahuancos es extraordinario. (Unsain, 63)

La desmoralización que provocaba el ingenio, para el inspector, se revelaba en la transformación de los códigos sexuales y morales de la población indígena, en especial de las mujeres, quienes se volvían los objetos-mercancía para los intercambios de sus padres. Esta mirada masculina (y cristiana) tal vez pasa por alto el hecho de que posiblemente las mujeres también iniciaran este tipo de intercambios con aquellos hombres que, en términos de clase y raza, concentraban mayor poder y recursos en el segregado y jerárquico espacio de los ingenios. En este sentido parece ir la afirmación de Unsain (63) de que las mujeres también “se ofrecían”.¹⁵ Pero así como la mirada masculina, occidental y cristiana de los inspectores corre el riesgo de minimizar la agencia femenina en el campo de la sexualidad interétnica e interracial, también es cierto que las investigaciones realizadas en contextos laborales de Amazonia o de las regiones andinas (Simonian, 2001; Muratorio, 1996), con fuerte concentración de mano de obra indígena y estructurados sobre jerarquías raciales, muestran cómo las mujeres, al encontrarse desmembradas de las redes familiares de sus comunidades, pueden ser muy vulnerables en términos sexuales, desarrollándose múltiples violencias de género y raciales contra

15. Entre los tobas del oeste, por ejemplo, la sexualidad y las relaciones de alianza no están separadas del acceso a los recursos, favores y dinero de aquellos hombres que las mujeres eligen (o que a veces les son elegidos) para iniciar una relación. Asimismo, la moral sexual que predominaba en las aldeas tobas antes de la llegada de los anglicanos en 1930 no era homologable a la del cristianismo. Las crónicas de los misioneros tempranos señalan que las jovencitas tobas y wichis ejercían libremente una sexualidad preconjugal luego del paso por el ritual de la menarca. También existían cantos y performances –principalmente el *nimí* o baile sapo– que motivaban el encuentro de los hombres y las mujeres por la noche, para decorar sus cuerpos con pinturas, bailar, cantar y concretar parejas sexuales ocasionales (Citro, 2009c). Al parecer, y según describe Gordillo (2004), el baile sapo originalmente fue una danza chorote que los tobas adoptaron en el ingenio. Allí, todas las noches y luego de la fatigosa jornada laboral, los hombres y las mujeres danzaban desnudos, recreando un espacio de distensión y resistencia, con claras connotaciones culturales indígenas.

ellas (venta y esclavitud de mujeres indígenas y/o negras, prostitución forzada, asesinato, violaciones). Por estas razones, otra posibilidad que cabe es que “el ofrecimiento voluntario de las mujeres” haya sido una proyección occidental tendiente a sobresexualizar a las indígenas y a sus cuerpos o a percibir las como más disponibles sexualmente.

Trabajar en el ingenio: doble jornada y nuevas jerarquías de raza, género y clase

La inserción en el trabajo asalariado de los grupos indígenas del Chaco provocó, junto con otros factores, la reestructuración del ciclo anual en función de las migraciones estacionales de las que se servía el capital regional. Este proceso, denominado subsunción de las economías domésticas al capital (Meillasoux, 1998 [1977]; para la Argentina, Iñigo Carrera, 1984; Gordillo, 1992, 1996; Lagos, 2000), ha sido generalizado en el “tercer mundo”, aunque ha tomado desarrollos y modalidades diversas en las diferentes regiones y países.¹⁶ Los grupos indígenas chaqueños, acompañados por los mayordomos o conchabadores, iniciaban su migración al ingenio entre marzo, abril y mayo, y retornaban a sus comunidades entre fines de noviembre y principios de diciembre, cuando comenzaba la estación de abundancia de frutos en el monte.

Sin asumir que las relaciones de género en el Chaco eran igualitarias “antes de la colonización y la llegada de los misioneros”, entiendo que las mujeres en los ingenios se confrontaron con nuevas jerarquías de género de carácter muy concreto: ganaban menos y eran sobreexplotadas a causa de representar un género y un sexo que la sociedad hegemónica asumía como naturalmente devaluado además de racializado. “Chucherías y telas para las chinas”, para Guillermo Aráoz (citado por Lagos, 2000: 51-52), era muy fácil pagarles a las indias cuando se las consideraba apenas las acompañantes del insustituible —por explotado— “elemento de trabajo” (el indio).

Los autores aquí citados concuerdan en que las mujeres trabajaban igual o más que los hombres en las tareas asignadas pero se les pagaba mucho menos.¹⁷ “Especialmente insistí en este punto y exigí a toda costa tan buena

16. Otros autores conceptualizan esta dinámica como un proceso incompleto de proletarianización de ciertos grupos sociales que combinan la gradual dependencia del trabajo asalariado y el mantenimiento de la economía doméstica de subsistencia (Moore, 1988: 93).

17. Por ejemplo, Nordenskiöld señala que “la mejor asiduidad fue provista por una mujer mataco que trabajó 125 días y de un hombre que suministró 110 días de trabajo sobre 127 días laborales” (4). Niklison (*Los tobas*, p. 43), en su informe de inspección sobre las condiciones de trabajo en los ingenios Las Palmas (Territorio Nacional del Chaco) y La Teutona (Territorio Nacional de Formosa) comprueba que a los hombres tobas se les pagaba 1,09 centavos, a sus mujeres 0,50 y a los niños 0,30. En el informe de Rafael Zavalía (48) sobre el trabajo de los matacos en el ingenio La Esperanza consta que existía casi la misma proporción

paga para la china porque la pobre a pesar de ser tan buena o mejor trabajadora que el indio, corre con todos los trabajos del hogar y ella es la que más quejosa estaba, pues, en los viajes de ida y vuelta a los ingenios, conduce suspenso de la cabeza un peso no menor de cincuenta kilos”, escribió Unsain (39) en su informe de inspección sobre el ingenio Ledesma en 1914. Sin embargo, esta férrea y viril defensa del jornal y el trabajo de las chinas —empleadas en el corte y acarreo de la caña— quedará sólo en palabras, pues para el inspector la diferenciación del salario responde no a los intereses de la empresa sino a la “imposición de antiquísimas costumbres invariables en el ingenio y como consecuencia de la organización social de estas tribus” (39).

Gordillo (2004: 112-115) ha descrito cómo la división del trabajo en los ingenios se organizaba sobre la base de jerarquías raciales propuestas por las administraciones de las patronales. Estas jerarquías implicaban la paga de salarios diferentes en función del trabajo y la productividad asignada a cada tipo racial de trabajador. Entre los indígenas, los hombres mejor pagos eran los llamados chahuancos (guaranés), chiriguano o chanés, y eran los que recibían salarios, jornales y barracas o cuartos semejantes a los de los obreros de “raza blanca”. Además de que realizaban trabajos más calificados, eran considerados superiores a los tobas, wichis y chorotes, debido a que no traían a sus mujeres ni a sus hijos, evitándoles “ese largo y penoso viaje” (Nordenskiöld, 6) que significaba el traslado al ingenio.

Las mujeres indígenas también fueron clasificadas en función de sus cualidades raciales y culturales. Los términos “criolla”, “chahuanca” o “cuña”, “china” e “india” funcionaban como designaciones y estereotipos raciales, otorgándoles un lugar en la jerarquía que operaba en el ingenio de acuerdo con su color de piel, vestimenta, limpieza personal y la asiduidad que mostraban en las labores domésticas. Las chahuancas eran consideradas las indígenas más civilizadas porque no trabajaban en las plantaciones y, en caso de acompañar a sus maridos, se dedicaban exclusivamente a las labores domésticas (Zavalía, 14). Son mujeres “limpias”, se admiraba Vidal, y “llevan con elegancia el clásico tipoy de color púrpura o morado” (17).

De las chinas —término utilizado para referirse a las mujeres maticas o wichis y en menor medida a las tobas y chorotes— surgen varias observaciones. El afectuoso inspector José Niklison, socialista y católico, las describió como mujeres “inmensa y asombrosamente trabajadoras [...] [que] en el inconmensurable y verde océano de los cañaverales de Jujuy, trabajan a la par de los hombres, quizá mejor que ellos mismos” (*Investigación...*, 58). Zavalía escribe sobre la “pobre y paciente china” (38) que trabaja junto a su marido en el corte y acarreo de la caña. Unsain prosigue su estrategia de

de hombres y mujeres trabajando en la cosecha de 1914 (771 hombres y 751 mujeres, 140 osacos y 98 caciques). Allí, mientras los caciques cobraban un jornal de 1,75 y los varones adultos 1,17, a las mujeres adultas se les pagaba un jornal de 1 peso y a los osacos apenas 0,50 centavos.

romantizar la vida de los indígenas en el ingenio con el objetivo de mitigar las acusaciones que pesan sobre la patronal. Describe los “vestidos de vivos colores” que llevan las chinas (55), defiende su jornal (39), pero también advierte que son las responsables de la propagación de las enfermedades venéreas (63). Las cuñas, por el contrario, vestían elegantemente y le parecían “casi bellas” (56). Por encima de las mujeres indígenas se encontraban las criollas “de pura cepa, esposas o «civilizadas» de peones de ingenio”, dedicadas a la elaboración y la venta de comida (52).

Junto a sus maridos las mujeres wichis trabajaban en el corte y acarreo de la caña y los hombres además se encargaban de pelarla. De los tobas del oeste, sabemos por Gordillo (2004) que en el ingenio San Martín de Tabacal eran empleados en las “tareas”: trabajos de menor calificación que el corte de la caña. Las tareas involucraban el corte de árboles, la recolección y el apilamiento de leña y en algunas ocasiones el sembrado de la caña. Las mujeres cobraban jornales uno o dos tercios menores de los pagados a los hombres y mayoritariamente trabajaban en la plantación y en la limpieza de canales. A pesar de las condiciones de explotación y las altas tasas de mortalidad infantil, Gordillo menciona que en la década de 1990 las mujeres tobas recordaban el ingenio con cierta nostalgia: “Como un lugar donde ellas ganaban autonomía de sus maridos a través de la intervención de Patrón Costas” (116), dueño y figura emblemática del ingenio San Martín de Tabacal.

El informe del inspector Rafael Zavalía ofrece detalladas listas de las mercancías que los indígenas compraban hacia 1915 en los almacenes de otro establecimiento, el ingenio La Esperanza. Cada hombre solía adquirir un caballo, una escopeta, diferentes tipos de herramientas, accesorios y vestimentas individuales (tiradores, lienzos, botones, sombreros, ponchos). Las mujeres también compraban bienes para su uso personal (ponchos, pañuelos para la cabeza, lienzos y piezas de bramante, anilinas, cuentas de vidrio y botones), pero además invertían su dinero en bienes para la familia (frazadas, colchas, lonetas para colchones). El acceso a las vestimentas criollas promovió nuevas transformaciones en la estética de ambos géneros. Gradualmente las mujeres comenzaron a tapar y a vestir sus piernas y senos, y algunas adoptaron el *tipoy* (un vestido aparentemente de origen chiriguano) y otra clase de vestidos, reemplazando al antiguo chiripá: una vestimenta que consistía antiguamente en una malla de chaguar y luego en una larga tela que, sostenida con una faja de lana tejida, llegaba hasta las rodillas. Progresivamente los indígenas del Chaco, mediante el uso de diferentes tipos de vestimentas femeninas y masculinas, comenzaron a marcar de manera binaria (y occidental) su pertenencia a un sexo u otro.

Más allá del deslumbramiento ante los bienes materiales —cada vez más imperiosos para los grupos indígenas—, los relatos orales de las y los tobas analizados por Gordillo muestran que esta experiencia laboral articulaba la explotación, el terror, la alienación y el fetichismo: la geografía de las plantaciones cobraba una vida propia tomando dimensiones fantasmales que signaron para siempre la memoria colectiva de los indígenas del Chaco.



Mujeres tobas, ingenio La Esperanza, 1906. Foto: Carlos Buch para Roberto Lehmann Nitsche, Legado Lehmann Nitsche del Instituto Iberoamericano de Berlín.

Palabras finales

La homologación de las mujeres indígenas chaqueñas con unas bestias de carga formaba parte del abanico de representaciones dominantes sobre los indígenas del Chaco a principios del siglo XX. Estas representaciones cincelaban corporalidades y moralidades indígenas con cualidades positivas o negativas, resaltándose unas y/o otras de acuerdo con los intereses coyunturales de distintos sectores hegemónicos. Así, el indígena era contradictoriamente definido como un ser haragán y perezoso pero al mismo tiempo capaz de aportar al ingenio el brazo más útil y el cuerpo más vigoroso y mejor preparado para soportar el clima extremo del Chaco. De las indígenas, se partía del supuesto de que eran tratadas como unas bestias de carga en el seno de sus grupos, siendo esta noción parte del sentido común de los misioneros de distintas órdenes religiosas, y extensible –junto con la noción de esclavitud– para describir la situación de otras mujeres indígenas de Latinoamérica.

En los informes del Departamento Nacional del Trabajo, vimos cómo esta supuesta bestialización de la condición femenina sorprendía a los hombres blancos porque representaba una inversión de los estereotipos de género occidentales de la época, que destacaban la delicadeza, la gracia, la vulnerabilidad y la debilidad de la condición femenina. Esta bestialización de la mujer, entonces, parece actuar como un epítome del estado de degradación social y de salvajismo en el que se encontraban los grupos indígenas en su totalidad. Los inspectores reaccionan ante esto de una manera estereotipada, compartida por casi todos los escritos de la época sobre el Chaco: se describe una escena donde se muestra a la mujer como una bestia de carga, se denuncia su estatus de esclava y se acusa a los hombres indígenas de abusar del trabajo de las mujeres. En toda esta operación narrativa lo que se visibiliza es la supuesta esclavitud y el trato bestial que sufren las mujeres en sus grupos étnicos, restándoles importancia, desdibujando o invisibilizando la explotación y el abuso laboral que padecen las mujeres en los ingenios de los blancos. De esta manera, el problema del abuso sobre el trabajo femenino doméstico es destacado y considerado un asunto interno que responde a la idiosincrasia y el salvajismo de los grupos indígenas.

Desde esta lectura sesgada sobre la organización social y la división sexual del trabajo entre los indígenas, se eclipsa la –verdadera– explotación que padecían las mujeres en los ingenios así como el provecho que el capital extraía de un sinfín de trabajos “domésticos” y destrezas corporales que realizaban las mujeres (cargar pesados bultos, caminar largas distancias con sus hijos, el armado de los toldos, otras labores domésticas necesarias para sostener al grupo familiar). El valor que tenían las mujeres para las patronales en tanto cargadoras y encargadas de armar las tolдерías es ignorado y estas labores se describen como tareas a las que estaban culturalmente acostumbradas y que, en razón de ello, las extendían y reproducían en el espacio del ingenio. Por ello planteo que, sin ser una representación concebida para tal fin, la bestialización de las mujeres contribuía a argumentar su aptitud para

el trabajo en la zafra, la explotación y las penosas condiciones de vida que tenían las familias indígenas en los ingenios.

Sólo el inspector Niklison se distinguió en sus informes por criticar la lectura errada del “hombre civilizado”, dejando entrever que el verdadero problema no era que los hombres indígenas eran salvajes que bestializaban a sus mujeres sino que el nudo central era el abuso incesante que hombres y mujeres sufrían a manos de las patronales. Ciertamente, pudieron existir importantes asimetrías de género en el reparto de tareas así como representaciones ideológicas que explicaban y justificaban ese orden,¹⁸ pero lo que parece intentar sugerir Niklison es que se conjugaban asimetrías de género, explotación de clase y subordinación de razas. La bestialización de las mujeres indígenas era una imagen que, al proyectarse sobre “las otras de los otros”, anudaba estas tres cuestiones.

El trabajo en el ingenio les significó a las mujeres indígenas del Chaco insertarse en un espacio donde regía un nuevo entramado de subordinaciones de género, de clase y étnico-raciales. Las mujeres tobas, wichis, chorotes y pilagás, junto con los hombres de sus grupos, se encontraban en los escalafones más bajos de la escala racial que allí operaba, mientras que su pertenencia a un sexo –según las categorías de la época– las situaba en lo más bajo del escalafón salarial a nivel intrarracial. Estas jerarquías producían (nuevas) desigualdades sociales, generacionales y de género entre los miembros de un mismo grupo étnico desde el momento en que los caciques y los lenguaraces extraían los mayores beneficios (si por “beneficios” nos figuramos un jornal absurdo pero más alto que el del resto y un mayor acceso a las mercaderías que “regalaban” los conchabadores). Las jornadas de trabajo de las mujeres además no finalizaban al término de las ocho, diez o doce horas en las plantaciones. De regreso a la tolдерía –ubicada alrededor de los lotes–, debían disponerse a preparar la comida para su familia, atender a sus hijos y cuidar de los parientes enfermos. Así, en condiciones de subordinación de género y extrema racialización y explotación, nacía la doble jornada para las indígenas del Chaco.

18. Aunque no ocurrió, como sucedió en varias regiones de los Andes, que los hombres migraran solos, aumentarían su estatus de género accediendo a nuevos bienes y, una vez vueltos a sus comunidades, devaluarían las contribuciones femeninas “tradicionales” a la economía doméstica. Las migraciones laborales de wichis, tobas y pilagás eran mixtas y por lo general migraban casi todos los miembros de las unidades domésticas.

¿Con el diablo en el cuerpo? Huellas étnicas y marcas de género del carnaval de cuadrillas humahuaqueño

Yanina Mennelli

Este artículo analiza la relación cuerpo-carnaval en las prácticas carnavales de la ciudad de Humahuaca,¹ Jujuy, Argentina, a través de dos líneas argumentativas complementarias. La primera propone que la comprensión del carnaval es una vía de acceso fundamental para el conocimiento de la cultura humahuaqueña, la cual se inscribe en una profundidad histórica que comprende “diez mil años de manifestaciones culturales aún vigentes” (Declaratoria de Patrimonio de la Humanidad, UNESCO, 2003). Así, la interpretación de los datos relevados en el trabajo de campo se inscribe en las propias tradiciones andinas, en especial en lo que refiere a estudios, etnográficos e históricos, sobre la complementariedad entre los géneros y el rol fundamental de los rituales y las fiestas en la reproducción de la existencia andina. La segunda línea argumentativa plantea que el carnaval “es” en tanto se hace “cuerpo”, en tanto la transformación de los cuerpos en festivos resultaría de las acciones y las prácticas rituales, y como consecuencia de la corporización del “diablo del carnaval” o *pujllay*.

Así, del análisis etnográfico del carnaval de cuadrillas –una de las modalidades del carnaval considerada la más “ancestral” en Humahuaca– emerge el entramado semántico “carnaval-diablo-cuerpo”, que estaría dando cuenta de marcas étnicas y de género constitutivas de los cuerpos festivos (y por ende de los sujetos) del carnaval humahuaqueño.

I. En los suplementos turísticos de cualquier periódico de distribución nacional² se promociona el carnaval de Humahuaca como el más “típico” del Noroeste

1. La ciudad de Humahuaca es cabecera del departamento Humahuaca y se encuentra en la quebrada homónima formada por el Río Grande. Comprende las localidades entre Volcán al sur y Tres Cruces al norte, y se encuentra atravesada por la ruta nacional 9.

2. A modo de ejemplo: “Una fiesta de ritmo y color. De las arraigadas celebraciones del altiplano” (*Clarín*, 2 de febrero de 2004), “Encuentro con el diablo. En Humahuaca se celebra

argentino; asimismo, en *Viva Jujuy!*³ se invita a los turistas a conocer los “diez mil años de manifestaciones culturales aún vigentes” en costumbres y festividades, de las cuales la más importante es precisamente el carnaval. Se promociona como un carnaval diferente de otros celebrados en el país, en tanto incluye “ritos indígenas ancestrales” que en “síntesis mestiza” coexisten con la liturgia católica, se indica su “raigambre andina” y propone como *leit motiv* el “encuentro con el diablo”.

La etnografía realizada me ha permitido apreciar y acercarme a la comprensión del tenor de estas afirmaciones que, por el momento, conviene poner entre comillas, y que intentaré precisar en el transcurso del artículo.

En este apartado se sintetizarán las características fundamentales del carnaval en diálogo con los antecedentes sobre el tema, desde las concepciones más generales hasta las derivadas de mi experiencia de trabajo de campo durante 2001, 2002, 2006 y 2008 sobre el carnaval humahuaqueño (Mennelli, 2007a, 2008).

Mijaíl Bajtín (1994), Augusto Cortazar (1949), Roberto Da Matta (1981), Mónica Rector (1998), entre muchos otros, consideran el carnaval como una festividad ligada en la antigüedad a cultos agrarios, que fue incorporada luego al calendario cristiano precediendo la Cuaresma; así habría llegado a nuestro continente junto con los conquistadores españoles y portugueses, en tanto fiesta “pagana”, “medieval” y “popular”. Una vez en América se transformó profundamente como consecuencia de los procesos de conquista, colonización, resistencia de los pueblos indígenas, y de la conformación de las sociedades coloniales y luego nacionales. Así, estos procesos configuraron diferentes modos de celebrar el carnaval (Abercrombie, 1992). Asimismo, se sabe que antes de la llegada del carnaval de los españoles se celebraba en la región andina el *Qhapaj Raymi*⁴ (Baumann, 1996) y que si bien fue política de la conquista la “extirpación sistemática de las idolatrías” (Duviols, 1977), las celebraciones de las fiestas de la época de cosecha se siguieron realizando,

uno de los carnavales más particulares del continente, donde la liturgia católica se combina con ritos indígenas ancestrales. El culto a la Pachamama y la liberación del diablo (*pusllay*) en nueve días de fiesta callejera con mucha chicha y gente disfrazada bailando al ritmo del erque, el charango, los sikus y los bombos” (*Página 12*, 30 de enero de 2005), “Jujuy: Dejar salir al diablo. En los pueblos de la quebrada de Humahuaca, principalmente en Humahuaca, Tilcara y Purmamarca, se realiza uno de los carnavales más particulares porque la liturgia católica se combina con los ritos indígenas ancestrales. Es tiempo de la finalización de la cosecha y se debe honrar a la Pachamama (Madre Tierra) por los frutos conseguidos” (*La Nación*, 29 de enero de 2006).

3. Sitio oficial de la Secretaría de Turismo y Cultura de la provincia de Jujuy, www.turismo.jujuy.gov.ar.

4. El *Qhapaj Raymi*, la gran fiesta o fiesta principal del imperio incaico (Kush, 1978), se desarrolla en el calendario andino desde el solsticio de diciembre hasta el inicio del otoño. Es la manifestación de la alegría y la confraternidad en homenaje a la fecundidad de Pachamama, en su momento de mayor plenitud.

al menos localmente y acotadas en muchos lugares al tiempo destinado al carnaval. En el Noroeste argentino, el carnaval ocupa un lugar central en la configuración del calendario festivo-ritual⁵ de la quebrada de Humahuaca, en tanto se lo caracteriza como mestizo, híbrido o sincrético,⁶ indicando de este modo la presencia en su ritualidad de elementos de diversas culturas (Vázquez Zuleta, 1967; Costa y Karasik, 1996; Cámara de Landa, 2006), que evidencian vestigios de los procesos histórico-sociales de la región.⁷

Entonces, si bien el carnaval tendría un origen europeo y comportaría una proyección universalista, varios actores se encargan de subrayar aquellos elementos precolombinos e indígenas presentes en su performance. Como nos decía Sixto en una entrevista:

Aquí antes de los españoles se hacía la fiesta de la cosecha del maíz, por eso hasta ahora las comparsas bailan con el tallo de maíz en las manos, las chacras, las ponen en el mojón, tallos de girasol también... Es lo que queda sobre todo en el rito a Pachamama de las antiguas fiestas agrícolas, de la cosecha. (Marzo de 2006)

5. Este calendario sería una materialización de los procesos religiosos que se dieron en la quebrada de Humahuaca, junto con otros de orden económico, político y étnico. En este sentido, Mercedes Costa y Gabriela Karasik (1996) proponen pensar el calendario como un gran rompecabezas, el cual se habría configurado sobre una matriz formal de doble articulación: a partir de un *esquema católico-colonial* representado por la liturgia católica (Abercrombie, 1992) junto con *ritos de transición entre determinadas fases ecológico-religiosas* (Costa y Karasik, 1996) ligadas directamente con Pachamama y el ciclo agrícola (Merlino y Rabey, 1992).

6. Los conceptos de “sincretismo” y “mestizaje” intentan dar cuenta de la complejidad observada en los fenómenos religiosos, rituales y artísticos en los que se superponen o yuxtaponen elementos provenientes de diversas culturas que, para el caso analizado, serían —de modo esquemático— la europea y la indígena. En el contexto contemporáneo y por impacto de la globalización —en tanto incremento de los flujos de bienes, personas e información— estos procesos de mezcla suelen denominarse “hibridación”; en especial esta denominación se extendió a partir del trabajo de Néstor García Canclini (1990). Las implicancias de estos conceptos fueron reseñadas críticamente en Podhajcer y Mennelli (2009).

7. Para contextualizar el calendario festivo-ritual de la quebrada, se deben tener en cuenta tres macroprocesos histórico-sociales: 1) el “período tardío de desarrollos regionales y conquista incaica en la quebrada de Humahuaca” (Zanolli, 2005; Nielsen, 2007; Sica *et al.*, 2007), “la época colonial” (Zanolli, 2005; Sica *et al.*, 2007), y “la etapa republicana” (Sica *et al.*, 2007: 360) que refiere la constitución del Estado nacional argentino e involucra la transformación de las instituciones coloniales, su desaparición y sustitución. Este último proceso continúa hasta la actualidad, pero en él me interesa señalar una nueva etapa que comienza en 2003 con la declaración de la quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad (UNESCO), signada por un aumento de la población asentada en la región así como una intensificación en el tránsito de personas y mercancías como consecuencia del incremento del turismo, como se detalla en la siguiente cita: “En 1994 los turistas arribados a la quebrada fueron 7.175, mientras que en 2006, 109.057. Así, la llegada de turistas al lugar entre mediados de la década de 1990 y mediados de la de 2000 creció más de quince veces” (Troncoso, 2009: 146)

Así, la “ancestralidad” de esta fiesta se fundaría en la importancia de los ritos a Pachamama, deidad andina muy antigua, celebrada en toda la región y que en su aspecto simbólico se corresponde con la tierra, la fertilidad, la madre, lo femenino. Es tiempo y espacio.

Mercedes Costa y Gabriela Karasik (1996) plantean que el calendario festivo-ritual de la quebrada de Humahuaca estaría articulado por dos fases ecológico-religiosas, vinculadas por rituales de la estación seca y de la estación de lluvias. Es por esto que en la primera fase se celebran las “challas” o “challancos”, ritos propiciatorios tendientes a aplacar a Pachamama y a ganar su favor en el momento de mayor incertidumbre respecto del año por venir (Merlino y Rabey, 1978), en espera de la germinación de los cultivos andinos tradicionales (Costa y Karasik, 1996). La segunda fase se desarrolla entre noviembre y marzo, es decir, en la estación lluviosa. Las autoras plantean que el inicio de esta fase está marcado por la celebración del “día de las almas” y que por lo tanto esperarlas abre un tiempo festivo cuyo punto culminante es el carnaval, el que a su vez coincide con la maduración y la cosecha del maíz. Asimismo, en esta segunda fase se desarrollarían los rituales que ponen en comunicación los “tres mundos”⁸ de la cosmovisión andina: el “mundo de arriba”, “este mundo” y el “mundo de abajo” o, respectivamente, *Janan pacha*, *Kay pacha* y o *Ukhu pacha*, reseñados por Baumann (1996: 26). Al inicio de la fase, en noviembre, se potencia la comunicación de “este mundo” con el “mundo de arriba” y durante el carnaval con el “mundo de abajo”, donde habita el *pujllay* o “diablo del carnaval”, sinónimo y símbolo del mismo.

Como síntesis provisoria, el carnaval humahuaqueño es un ritual comunitario de la época de cosechas que celebra la abundancia, la fertilidad y la reproducción “de” y “en” el mundo. Ahora bien, como se mencionó anteriormente, el carnaval así caracterizado no es exclusivo de esta región; lo que sí parecería ser imprescindible para que haya carnaval en Humahuaca es la incorporación del *pujllay*, es decir, la transformación de los cuerpos en festivos, en tanto tal transformación comportaría marcas de género y huellas étnicas, que serían fundamentales para la constitución de las subjetividades andinas. En el próximo apartado, a través de la descripción del carnaval de cuadrillas, intentaré explicar aquellos aspectos rituales que me condujeron a formular esta hipótesis.

II. La celebración del carnaval en Humahuaca y en el resto de la quebrada se organiza a partir de agrupaciones denominadas “comparsas”, “fortines” y “cuadrillas”, cada una de las cuales presenta características particulares.⁹

8. “El mundo de abajo [...] está relacionado con los otros mundos por determinados conductos (ríos y cerros) [...] No es el infierno, sino el mundo donde viven los antepasados (los «antiguos») y los muertos de los que ya no se recuerda el nombre. Pero también es el ámbito de Pachamama y de deidades ambiguas y peligrosas, que conviven con los demonios cristianos, quienes condensan el mal absoluto” (Costa y Karasik, 1996: 289).

9. En Mennelli (2008) se caracterizan las diferentes modalidades del carnaval humahuaqueño y especialmente el carnaval de cuadrillas.

Los grupos carnavalescos se diferencian entre sí en cuanto a su composición socioeconómica, étnica y también por características rituales específicas. En Humahuaca existen entre quince o veinte grupos,¹⁰ en su mayoría “comparsas”, y dos “cuadrillas de cajas”: la Cuadrilla de Cajas del 1800 (en adelante CC1800) y la Nueva Cuadrilla de Cajas y Erkenchos de La Banda (en adelante NCCLB).

La denominación “cuadrilla” indica un rasgo que define a este tipo de agrupación: en general, se trata de personas reunidas para la realización de alguna tarea común o trabajo. Agruparse así podría relacionarse en la región con la noción de *minga* o *mink'a*;¹¹ esta suposición se fundamenta además en el hecho de que quienes forman parte de las cuadrillas guardan entre sí relaciones de reciprocidad, asentadas en vínculos de parentesco consanguíneo y ritual (compadrazgo). De este modo, los copleros perciben la totalidad del grupo como una familia, como lo menciona Julio comparando su cuadrilla con otras agrupaciones:

Las otras comparsas sólo se juntan para la joda... pero en la cuadrilla no, en la cuadrilla son una familia... Se quieren mucho, tienen otro tipo de relación... Comparten mucho, por eso te digo ellos tienen el contenido más profundo de la historia... no es, no es sólo joda... Es religión... aparte empiezan a entablar un tipo de relación que ya se hacen compadres... ya termina siendo como una gran familia. (Entrevista, febrero de 2001)

Las cuadrillas están conformadas por personas adultas, en mayor proporción mujeres, quienes desempeñan además funciones organizativas dentro de la agrupación, habitualmente en el ejercicio de la presidencia o la vicepresidencia. Hay pocos jóvenes, situación que sus integrantes sienten con pesar, porque temen no tener a quienes transmitir su cultura. Sin embargo, esta situación se encuentra en proceso de cambio, como consecuencia de procesos de etnicidad en el contexto de la globalización.

Las actividades económicas principales de los copleros y las copleras se han relacionado tradicionalmente con el trabajo de la tierra, la cría de animales, el comercio de productos agrícolas en los mercados de la ciudad y la manufactura artesanal con técnicas tradicionales de tejidos y cerámicas. En los últimos años, y como consecuencia del incremento de la actividad turística en la zona, muchos copleros están cambiando su actividad por trabajos relacionados con el turismo, como emplearse en algún hotel, vender artesanías en

10. El número de agrupaciones carnavalescas ha fluctuado en los últimos diez años, muchas veces por motivos económicos, y también porque es habitual que una parte de la agrupación se separe y se funde otro grupo.

11. La institución que convoca la “ayuda que se prestan mutua y gratuitamente los vecinos, amigos o parientes para levantar cosechas o cualquier otro trabajo rural: la terminación de la tarea supone fiesta y convite ofrecido por quien recibe ayuda” (Cortazar, 1949: 69).



“Erquenchada”, Nueva Cuadrilla de Cajas y Erquenchos de la Banca, Ocumaso, febrero de 2001, jueves de comadres. Foto: Yanina Mennelli.



“Invitación”, “Ruedas”, Nueva Cuadrilla de Cajas y Erquenchos de la Banda, Humahuaca, febrero de 2002. Foto: Yanina Mennelli.



“Fusilamiento-Invitación”, Humahuaca, febrero de 2001. Foto: Yanina Mennelli.

el centro histórico, transformar parte de sus casas en lugar para acampar y recibir turistas, etcétera.

El rasgo fundamental y propio del “carnaval de cuadrillas” es que durante el mismo sólo se cantan “coplas con caja” y se bailan los ritmos del erkencho.¹² Quienes participan de este carnaval se denominan *copleros* o *cajeros* y son los encargados de llevar adelante esta performance como “canto colectivo de ruedas” y “contrapunto de coplas” (Mennelli, 2007b). Este canto es característico del Noroeste argentino y fue ampliamente estudiado tanto desde la musicología (Vega, 1965; Aretz, 1952; Plisson, 1986; Valladares, 1985, 2000; Cámara de Landa, 1994, 2001, entre otros), como desde diversos estudios literarios y folclóricos, en términos de “poesía oral y anónima” (Carrizo, 1935; Ábalos, 1973; Taboada, 1989, 1996; Mirande, 2005, entre otros). Puesto que en esos estudios se privilegia uno de los dos lenguajes constitutivos del género (el poético-verbal o el musical), en trabajos anteriores propuse realizar una etnografía de su performance (Mennelli, 2007a, 2007b). Esto implica considerar el género como totalidad,¹³ como una misma experiencia (Turner y Brunner, 1986), a su vez integrada por diversos lenguajes (sonoro, verbal, corporal, gestual, visual, etc.) y las múltiples relaciones establecidas entre ellos. Sintéticamente, los antecedentes relevados sobre el canto con caja coinciden en considerarlo un género sincrético o mixto, cuyo elemento más claramente español es la copla (generalmente en forma de cuarteta octosilábica), mientras en la música y en la rueda, es decir, en disposición espacial adoptada para el canto, podrían apreciarse sus rasgos indígenas.

En lo que refiere a las características del ritual, hay que señalar que los copleros, y la mayoría de las agrupaciones carnavaleras de la quebrada, “desentieran el carnaval” y lo vuelven a “enterrar” nueve días después. Tanto el inicio como su cierre implican una serie de acciones en los mojones que celebran a Pachamama. Así, los copleros retiran las ollitas en el desentierro y las vuelven llevar con comidas y bebidas el día del entierro del carnaval,¹⁴ *challar* (echar coca y rociar con alcohol y otras bebidas en la “boca de Pacha-

12. Es un instrumento aerófono (construido con un asta de vacuno y lengüeta de caña), característico de la época de carnaval, que marca el ritmo, la velocidad y la acentuación de los pasos, así como en el recorrido y las figuras que realizan los danzantes en la “erkenchada” o “baile al erke”. Este último es un baile colectivo que ejecutan los integrantes de las cuadrillas de caja, tomados de las manos detrás del banderero y con el paso básico del carnavalito.

13. Totalidad que implica la confluencia de la práctica —el canto de coplas—, los productos —las coplas—, los actores —los copleros— y el contexto, en sus diversos niveles analíticos: el carnaval, la ciudad de Humahuaca, la patrimonialización de la quebrada, etcétera.

14. En Mennelli (2008) se puede encontrar una descripción detallada del modo en que los integrantes de las cuadrillas humahuagueñas realizan el desentierro y el entierro del carnaval. En Humahuaca, la acción de “retirar las ollitas” es realizada sólo por las cuadrillas de cajas, mientras que algunas agrupaciones no retiran nada del mojón y otras sólo sacan un muñeco o “diablito” que representa al *pujllay*. En Tilcara tampoco es usual que se “retiren ollitas del mojón” (Karasik, comunicación personal, febrero de 2010).

mama”), sahumar, darle de fumar, etc. El mojón es un pozo que está tapado por un montículo de piedras y que, como señalan Costa y Karasik (1996), por lo general se encuentra en los cerros o cerca de los ríos; es decir, son espacios liminales y simbólicamente significativos; como en el caso de una de las cuadrillas humahuaqueñas, cuyo mojón está situado en las Peñas Blancas, donde se sitúa un antigal,¹⁵ razón que refuerza la noción de espacio sagrado por estar relacionada además con los antepasados o “antiguos”. El modo en que realizan los rituales de carnaval evidencia que los copleros guardan una relación directa, cotidiana y muy fluida con Pachamama. Esta relación contribuiría a la cohesión del grupo y a su construcción identitaria, cimentando su creciente conciencia étnica,¹⁶ en tanto los integrantes de las cuadrillas se reconocen como los depositarios de prácticas y saberes ancestrales, que deben ser preservados y transmitidos por ellos. Esta toma de conciencia étnica se evidencia, además, en que los copleros consideran sus prácticas carnavaleras como más originarias en comparación con el “vaciamiento de contenidos” que atribuyen a otras agrupaciones de la ciudad, como se refiere en la siguiente cita de una entrevista:

En cualquier ceremonia... hay quienes hacen la ceremonia, pero ya sin saber la simbología profunda, qué significa, porque, o sea el contenido... está vaciado [...] había toda una serie de valores que en nuestra cultura estaban muy fuertes... las relaciones entre los parientes, padres, abuelos... bueno, todo ese trasfondo [...], todo eso se está perdiendo... eso hace que haya un vaciamiento de contenido con respecto a eso, la educación actual, la ley y todo el sistema actual hace que los chicos crezcan con un vaciamiento de contenidos. (Julio, integrante de NCCLB, febrero de 2001)

Tal percepción se ha acentuado en los últimos años, como correlato del incremento del turismo en la quebrada, que, para algunos copleros, conllevaría el riesgo de proyectar una mirada exotizante sobre sus prácticas culturales, entre ellas las carnavaleras, convertidas ahora en “patrimonio inmaterial”. Entonces, las cuadrillas despliegan sobre sí mismas un discurso de identidad étnica fundado en la “ancestralidad” que, según como se lo considere, puede comportar rasgos esencialistas, pero que también cumple la función política de enmarcar sus acciones, integrando su pasado y su proyección hacia el futuro.

15. Sitio arqueológico que presenta restos materiales de su ocupación perteneciente al período de los Desarrollos Regionales (Nielsen, 2007).

16. La etnicidad así manifestada se expresa además en el uso que hace una de las cuadrillas de la *wiphala* andina (emblema en forma de banderas cuadrangulares de siete colores usadas por las etnias de los Andes). Su uso durante el carnaval de cuadrillas implica un sentido político en tanto se relaciona con las luchas reivindicatorias de los pueblos originarios, en este caso del pueblo colla.

El “desentierro” y el “entierro” del carnaval congregan la mayor cantidad de participantes y son los días más importantes. Aquello que “se abre” cuando se destapa el mojón es la conexión con el “mundo de abajo”, donde habita el *pujllay* o “diablo del carnaval”. La mediación de Pachamama en la realización de este vínculo acota y minimiza los riesgos que podría desatar el contacto entre “este mundo” y el “mundo de abajo”, garantizando la eficacia ritual. En este contexto, la figura del *pujllay* implica al mismo tiempo “peligro” y “diversión”. La ambigüedad semántica puede ser rastreada en la genealogía de esta entidad a través de la historia colonial, moderna y reciente, según lo indican Costa y Karasik (1996: 281-282), en su ajustada lectura de Abercrombie (1992) sobre el carnaval de Oruro como “narrativa de conversión”. En la próxima sección, sobre los sentidos en torno a la figura del diablo, se ampliarán y ejemplificarán estas reflexiones.

En la descripción de la dinámica carnavalera de los copleros me interesa hacer foco en dos prácticas que, si bien se dan conjuntamente, expondré por separado para puntualizar su rol en la configuración de los cuerpos festivos. Me referiré primero al canto de coplas con caja, en sus modalidades de canto colectivo y contrapunto, y luego al consumo de bebidas alcohólicas.

Una vez realizado el desentierro, los días de carnaval transcurren entre las invitaciones que diversas personas o familias realizan a la cuadrilla. Los copleros se disponen en varias ruedas, una, dos y hasta cuatro simultáneas en un mismo espacio (patio, salón, frente de la casa, etc.) que giran lentamente en sentido inverso a las agujas de reloj. Por la sonoridad que se genera es preciso participar de una rueda para poder escuchar que cantan las coplas, cuyas palabras de otra manera quedan atrapadas en una bulla en la que se mezclan voces, gritos, risas, amalgamados por la constante percusión de la caja. La dinámica de una rueda es la siguiente: un coplero canta los dos primeros versos de la copla y el resto de la ronda canta el bis, luego el mismo cantor la completa y el resto de los cantores repiten. Los copleros van tomando en distintos momentos la función de guiar el canto, que no cesa mientras dura el carnaval. Son reiteradas las coplas en las que se invita a seguir cantando, como en estos ejemplos:

Carnaval quisiste
velay carnaval
ahora no hay que sentarse
sólo cantar y bailar.

Tengo pena, tengo rabia
porque las fiestas se acaban.
Si las fiestas durarían,
toda la noche cantara.

Canten, señores cantores,
ya no dejen de cantar,
el fuego que han encendido
no lo dejen apagar.

Cuando canto quince días
recién me voy componiendo
como pimpollo de rosa
que recién va floreciendo.

En el desarrollo de una rueda, de repente, puede aparecer un “contrapunto entre cantores de distinto sexo” cuando, por ejemplo, una mujer canta una copla de contenido provocativo dirigido a un hombre o a los hombres (y en

general es acompañada en el bis por las demás cantoras de la rueda), o viceversa. Si el hombre responde con una copla de similar intención, “se arma el contrapunto”. Las pautas que organizan la performance son la alternancia en la toma de turnos, la no repetición de coplas y que éstas guarden relación de diálogo entre sí. Así, las coplas sueltas se enlazan en diálogo y su contenido se vuelve cada vez más osado. El contrapunto implica tanto el conocimiento del repertorio común como la improvisación verbal, porque cada cantor debe seguir las palabras del otro, tener una respuesta ingeniosa para continuar el juego, y su resultado depende de la destreza y la astucia desplegados por cada uno. Los copleros consideran el contrapunto como una forma de “cortejo amoroso”, pero cuyo rasgo definitorio es la competencia verbal,¹⁷ es decir que se intenta descalificar al contendiente mediante la burla. Por esto en trabajos anteriores he caracterizado el contrapunto como una lucha por los sentidos que gravitan en torno de la definición de los sexos, sus funciones y atributos (Mennelli, 2007a). Por las características enunciadas, el contrapunto genera una gran expectativa entre los participantes de la rueda al constituirse en un dispositivo lúdico que permite que hombres y mujeres, a través de las coplas y en tono de humor propio del contexto carnavalesco (Eco, 1998: 18), se conquisten, peleen, expresen su enojo, su desprecio, su admiración, etc. A partir de la conceptualización de las coplas como enunciados —en el sentido bajtiniano de producciones culturales, históricas e ideológicas (Bajtín, 1999)—, en un trabajo anterior también caractericé y analicé las figuraciones de “mujer” y de “hombre” en las performances de contrapuntos (Mennelli, 2007a). Este análisis permitió dar cuenta de las valoraciones sociales que puján por la legitimidad y el reconocimiento en la performance, siendo los copleros y las copleiras sus “portavoces” (Bourdieu, 1985). En otras palabras, qué hombre y qué mujer se cantan en las coplas, como se representan sus características y atributos. Así, por ejemplo, son constitutivos de estas coplas “el mozo” y “la moza” (definidos por los atributos de ser joven, soltero/a y sin hijos). Asociadas a estas figuras encontramos también la “mujer que no se quiere casar”, la “mujer cortejadora o pretendiente”, la “mujer libre” o la “mujer sin dueño” y, en correspondencia, el “hombre cortejador o galante”. Del mismo modo, es posible reconocer en la enunciación de la acción de “carneriar” (engañar al marido o a la esposa) un ideal que se espera poder cumplir durante el carnaval, siendo las figuras de “el cornudo” y “la cornuda” excusa para la burla y la risa, figuras que se entran en un conjunto semántico junto con la “mujer infiel” (“que engaña”, “quiere a dos” o es “de todos”), “la amante” o “la otra”; y

17. Por sus cualidades de improvisación y competencia, el contrapunto de coplas puede ser entendido como “arte repentista” junto a otros géneros en el contexto iberoamericano (corrido mexicano, trovo de la Alpujarra almeriense, *gloses* de las islas Baleares, bertsolarismo vasco, payada rioplatense y chilena, entre otros. Pero también la competencia es considerada por Alejandro Ortiz Rescanieren (1989) elemento constitutivo de las relaciones básicas en las sociedades andinas. Señala que “cohesión, competencia y espíritu práctico son tres valores constantes en el parentesco andino” (167).

también el “hombre que pone los cuernos a otro” (el *pata i' lana* o “el amante”) y el “hombre que quiere a dos”.

Teniendo como marco para la reflexión tanto los aspectos transgresivos y regulatorios de la “carnavalización” (Bajtín, 1994; Foucault, 1993; Da Matta, 1981; Eco, 1998) como los estudios canónicos sobre género en las sociedades andinas (Harris, 1985; Silverblatt, 1990, entre otros), en un trabajo anterior (Mennelli, 2007b) me propuse ir un poco más allá en la interpretación de la función social que cumpliría el contrapunto de coplas y analizar cómo esta performance contribuiría a la “producción de las mujeres y los hombres”; entendiendo que “hombre” y “mujer” son los encargados de la “reproducción de la existencia andina” (Silverblatt, 1990), en tanto constituyen los componentes indispensables para la instauración de las relaciones de parentesco (sobre las cuales, a su vez, se asienta la organización del *ayllu*) y para la conformación de la “unidad conyugal” (Harris, 1985) como unidad doméstica.¹⁸ En este sentido, la performance cumpliría una función regulatoria en la medida en que, al poner en escena o “en destaque” (según Da Matta, 1981) la disputa o conquista entre dos sexos, determinaría en ese mismo gesto una doble regulación: “en el carnaval hay hombres y hay mujeres” –las coplas de contrapunto instituyen sólo esas figuras en un vínculo heterosexual mientras que excluyen, por ejemplo, la homosexualidad– y “en el carnaval se espera que hombres y mujeres tengan relaciones sexuales”, que tengan como resultado la reproducción de la vida y el nacimiento de nuevos niños y, en algunos casos, la constitución de futuras unidades conyugales. Así, considerando la noción de “género preformativo”¹⁹ de Judith Butler (2001), el contrapunto de coplas constituiría una instancia colectiva y pública que regularía la institución de los cuerpos legítimos y legitimados del carnaval. Sea que esta expre-

18. Entre diversos estudiosos de las sociedades andinas, hay acuerdo en considerar la relación conyugal “fundante de la vida social, en tanto la persona social se constituye en ella y consecuentemente en el hecho de ser padre o madre” (Ulfe, 1997: 289). Así, Harris (1985) señala que “es la cooperación fructífera entre la mujer y el hombre como unidad lo que produce cultura, y se contrapone a la persona soltera como no cultural; la cultura se basa en la dualidad, contrastándose con aquello que quedó solo (el soltero) cuando debería estar emparejado” (25). En la misma lógica Ortiz Rescanieren (1989) plantea que “la unidad doméstica se basa idealmente, y por lo general [...] en la pareja conyugal. Controla los recursos productivos y la distribución de los bienes de consumo. El andino percibe a la pareja de la unidad doméstica, y no tanto al individuo, como la entidad protagonista de las actuaciones económicas, sociales y ceremoniales. Toda pareja conyugal aspira a convertirse en unidad doméstica, autosuficiente. Y para eso sigue distintas estrategias, socialmente pautadas, pero también adaptadas a las peculiaridades de la zona” (139).

19. Según Butler (2001): “Como en otros dramas sociales rituales, la acción de género requiere una actuación repetida, la cual consiste en volver a realizar y a experimentar un conjunto de significados ya establecidos socialmente, y ésta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación [...]. Esas acciones tienen dimensiones temporales y colectivas, y su carácter público no deja de tener consecuencias; de hecho, la actuación se efectúa con el objetivo estratégico de mantener al género dentro de su marco binario, aunque no puede considerarse que tal objetivo sea atribuible a un sujeto, sino, más bien, que funda y consolida al sujeto” (172).

sión sirva para formar una pareja que en el futuro podría constituirse en la unidad doméstica de la sociedad andina o, por ejemplo, para que un hombre casado pueda conquistar a otra mujer engañando a la propia (y viceversa) y, de este modo, descomprimir la carga social que pesa sobre los matrimonios en tanto unidades organizadoras de la existencia (andina), se podría caracterizar el contrapunto de coplas, en léxico butleriano, como una “práctica del deseo” inscrita en la “matriz heterosexual” (56).

Pasemos a caracterizar ahora el rol del consumo de bebidas alcohólicas. Siempre que se juntan los copleros a cantar se convidan bebidas como chicha, vino, licor o cerveza, cuya ingesta es además un elemento indispensable para el desarrollo del carnaval en Humahuaca. Costa y Karasik (1996) describen que “en la ronda [...] es frecuente que alguien se ubique en el centro para ofrecer bebida, ya que se considera que no se puede cantar sin tomar. La ronda permite seguir cantando y girando aunque se esté borracho, ya que la gente se puede abrazar y apoyar” (283). Asimismo, las autoras señalan que estar borracho en carnaval no carga con la sanción social que tiene en la vida cotidiana, sino todo lo contrario, y contextualizan esta afirmación con otros estudios compilados por Thierry Saignes (1993) en *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, a través de los que se evidencia la importancia ritual y social de la bebida en el mundo andino. Lo expresado puede ser registrado en las siguientes coplas:

Pucha que soy tomador,
la pucha que soy borracho.
Otros comen, yo me empacho;
unos toman, yo me macho.

Si tomando de macho
tomando será mejor,
la alegría de mi pecho
brota de mi corazón.

La chicha se llama chicha,
yo me llamé tomaré.

Cuando se acabe la chicha
válgame Dios que me hará.

Casi, casi ya me he machado,
ya no me puedo parar.
Si me dan otro vasito,
sentado me he de quedar.

Dame un jarrito de chicha
que me estoy mejorando,
con el mismo licor sana
el que se enferma tomando.

Durante las invitaciones también se realizan los “fusilamientos” y “obligos”, cuyo fin es lograr la embriaguez de quienes participan del ritual y, por lo tanto, el estado de borrachera colectiva. Los fusilamientos, ingestión obligada de vasos colmados de bebidas alcohólicas, son realizados como modo de castigo o prenda por transgredir las “costumbres y las reglamentaciones” carnavaleras.²⁰ Los “obligos” o “tomo y oblige” consisten en invitar a una persona

20. Por ejemplo, son fusiladas las personas que no quieren beber o que no quieren bailar o que se equivocan en el modo en que realizan las acciones rituales, como el caso de tomar la

un vaso de bebida alcohólica resultando el invitado en la obligación de tomar por no ofender a quien lo invita. Usualmente se hacen “obligos” a las personas más apreciadas, para así alegrarlas y hacerlas entrar en la diversión, como se explicita en el siguiente fragmento:

Porque si no a una le hacen pecar... si usted sirve le dicen: “Con usted...” o “cincuenta y cincuenta”, que quiere decir la mitad... Entonces la que sirve después... sale machada [...] pero si uno, no quiere, no quiere [...], hay que recibir aunque sea un poquito, eso es lo más correcto... porque si uno dice no... o si no decir, antes que sirva: “Poquiiito para mí”, si no peca de despreciativo. (Liliana, integrante de la comparsa La Unión, febrero de 2002)

Los antecedentes relevados en el área andina (Saignes, 1993; Harris, 1985) coinciden en señalar que mediante las borracheras colectivas se busca el bienestar ritual de la comunidad, en tanto condición esencial para su reproducción. Durante el carnaval toman y “se machan” tanto hombres como mujeres, aunque pueden observarse diferencias entre las conductas de ambos sexos.²¹

En tanto el carnaval constituye una interrupción radical de la vida cotidiana, el consumo de alcohol se encuadra en esa excepción, como se expresa en el siguiente fragmento de entrevista:

Acá nosotros vivimos períodos de... en toda la zona andina es así... de un invierno muy cruel, muy duro, de mucho laburo y sacrificio... y entonces esta semana es la única... los únicos días en que la gente se libera y da rienda suelta... a sacarse todo el estrés, la rabia, la amargura... también manifestar su alegría, ¿no? (Julio, NCCLB, febrero de 2001)

Mediante el “macharse” se buscan una mayor integración social, la disminución del control social y el permiso para ciertas experiencias liberadoras que implican la trascendencia de lo corporal, para lograr así un contacto espiritual, la expresión de las emociones y las bromas, y la búsqueda y el incre-

coca o el vaso con chicha con dos manos y así echarla al pozo en las *challas*. Estas acciones son observada por quienes conducen el rito y, si no se realizan correctamente, se fusila a la persona que ha incurrido en la falta. Harris (1985: 22) entiende que el uso de ambas manos en el contexto ritual se corresponde con el principio de complementariedad entre lo masculino y lo femenino antes mencionado y por ende estaría relacionado con los demás órdenes de la organización social andina

21. Harris (1985: 32) señala que al tiempo que los hombres alcanzan altos grados de intoxicación, se aseguran de garantizar la sobriedad de las mujeres. Esto no es del todo confirmado en el carnaval de cuadrillas, pero sí el hecho de que cuando se sanciona la “mala macha” —o reacción violenta producto del consumo de alcohol—, se lo hace en mayor medida respecto de las mujeres, además de que se suele justificar la violencia física de los hombres contra las mujeres por la embriaguez.

mento de la sexualidad. Pero también suelen aumentar otros sentimientos no deseados, como pueden ser la depresión o la violencia. Además, si se tiene en cuenta que una “invitación” termina cuando ya no hay más nada por beber —y que por no ofender al dueño de casa los copleros no pueden retirarse hasta que esto no suceda—, muchas veces los integrantes de las cuadrillas beben más de lo que sus cuerpos pueden soportar, aún a conciencia de que esto es así, y es frecuente que en los últimos días de carnaval se sientan enfermos por el consumo de alcohol y porque el canto, al ser una obligación, también termina resintiéndoles el cuerpo, como dicen las coplas:

Ronco estoy de mi garganta pero más me duele el pecho, así cantando y bailando siento que me hace provecho.	Ronco vengo de los pies, despiadado de la garganta, por eso digo cantando que mi pecho ya no aguanta.
--	--

Así, el canto colectivo acompañado de la ingesta de alcohol no cesa mientras dura el carnaval y la rueda, en su continuo y lento girar, funciona como un dispositivo que contiene los cuerpos de los copleros, en su materialidad y en su sonoridad, transformándolos en un gran cuerpo colectivo que resuena y se expande.²² Este estado de comunicación y sintonía colectiva, acompañado por la ingesta sostenida de bebidas alcohólicas, constituye el aspecto fenomenológico de los cuerpos festivos del carnaval de cuadrillas. Este estado muchas veces se expresa durante el carnaval como “estar endiablados”, refiriendo a la resistencia que permite que los cuerpos soporten la ingesta de alcohol y el canto prolongado, a veces durante quince días. Por lo antes expuesto es que se plantea que el *pujllay* se “corporizaría” en y a través del ritual (Mennelli, 2004).

III. Quedan por comprender los sentidos inscriptos en la figura de este diablo carnavalero o *pujllay*, para poder estimar los alcances contenidos en la expre-

22. Sobre este aspecto, la referencia al estudio sobre la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento de Bajtín es inevitable. Al analizar las imágenes que caracterizan la obra de Rabelais, Bajtín (1994) encuentra que se hallan fuertemente ancladas en lo corporal: “A diferencia de los cánones modernos, [el cuerpo grotesco] no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado ni es perfecto, sino que sale fuera de sí, franquea sus propios límites. El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que traspasa sus propios límites. Es un cuerpo eternamente incompleto, eternamente creado y creador [...] Además, ese cuerpo abierto e incompleto (agonizante, naciente o a punto de nacer) no está estrictamente separado del mundo; está enredado con él, confundido con los animales y las cosas” (30). Así, en esta descripción del “cuerpo grotesco” rabelaisiano-bajtiniano pueden reconocerse aspectos de los cuerpos festivos del carnaval humahuagueño.

sión “con el diablo en el cuerpo” que se planteó como interrogante en el título de este artículo.

Al preguntar a diversas personas por el *pujllay* en Humahuaca, lo primero que indicaron fue la diferencia entre éste y el diablo cristiano, quien condenaría el mal absoluto.²³ Los siguientes fragmentos ejemplifican la necesidad de diferenciar ambos “diablos”, contextualizando la figura del *pujllay* en la cultura *kolla* y, por ende en la creencia de los tres mundos interconectados:

Usted sabe que nosotros no le tenemos miedo al diablo... Los collas no le tienen miedo, ni a la muerte... ni a los muertos... más bien nosotros los recibimos una vez al año... Vuelven a la casa y les damos de comer, de tomar, de coquear, de todo [...] y en España fíjese que el día de los muertos es pánico total, especialmente en el campo... Aquí se juega, más bien. (Sexto, mayo de 2001)

El diablo de acá no es el diablo del miedo... el minero incluso lo adora... pone al Tío ahí en la mina y todos los días le pone su acullico y le echa alcohol para que no tenga un accidente [...] Aquí en carnaval nadie te dice: “Che Lucifer” [...] el pujllay es la alegría. (Sexto, marzo de 2006)

Como se expresa en la entrevista citada a continuación, al preguntar a los integrantes de las cuadrillas por el diablo del carnaval ellos mostraron su reparo ante esta figura y en especial marcaron su diferencia con la práctica de desenterrar el “diablito” (representado por un muñeco) que realizan algunas comparsas humahuaqueñas, ya que la consideran “más nueva” y diferente de sus costumbres ancestrales.

Yanina: *—Y en todas las cuadrillas... ¿desentierran el diablito?*

Julio: *—...No, ¿vos decís el muñeco?*

Y.: *—Sí.*

J.: *—No, no, eso es más nuevo... Eso ya tiene que ver más con la forma cristiana... que le han dado esa forma, entonces se le hacen cuernitos... así. No, en los cajeros, que son más viejos, no se desentierra ningún muñeco...*

23. Si resulta necesario aclarar esta diferencia es porque en los discursos de la colonización ambas entidades han sido “confundidas”. Tal “confusión” implica juzgar el “mundo de abajo” como el infierno y los seres que lo habitaban simplemente como malignos. Sin pretender borrar los siglos de hegemonía eclesiástica en la región, lo cierto es que el éxito de su tarea evangelizadora residió en su capacidad para dar lugar a experiencias religiosas particulares, usualmente nombradas como sincretismos —por ejemplo, “la religión quechua surandina peruana” estudiada por Marzal (1991), los estudios de Albó sobre la “experiencia religiosa aymara” (1991), o en la Argentina, el “paralelismo religioso” descrito por Merlino y Rabey (1978) para la religiosidad de los pobladores de la zona de la puna y la quebrada jujeña—. De este modo persistieron hasta la actualidad, transformándose, diversas creencias andinas antiguas asociadas al mundo de abajo, entre las cuales el diablo carnavalero sea quizá la más popular.

Y.: –Y, no hay nada... ¿no hay ningún objeto que se entierre o se desentierre?

J.: –Sí, bueno las ollitas, pero eso es para la Pachamama [...] En el carnaval somos nosotros mismos... somos la posesión energética [...] los disfraces, el muñeco, eso es nuevo... nuevo, nuevo en cuanto a todo lo ancestral que tiene esto... (Julio, integrante NCCLB, febrero de 2001)

Nosotros no homenajeamos al diablo del carnaval... únicamente a la Madre Tierra, la Pachamama... En ningún momento para nosotros existe el diablo [...] nosotros sacamos la Pachamama, las ollitas [...] hay algunas coplas que dicen del diablo, pero así en forma de burla [...] como por ejemplo una que dice: “El diablo con el demonio / han sembrado maíz en la playa / y en lugar de cosechar maíz / han cosechado pisingalla” (risas). Así, burlas. (María, cc1800, 2002)

Si bien esta última cita pareciera contradecir la afirmación de que los copleros corporizan el *pujllay* durante el carnaval, creo que la interlocutora buscó desmarcarse de la confusión y la ambigüedad que señalamos en los discursos de la colonización sobre esa figura y, por ende, definir sus creencias como opuestas y anteriores a ella. Más adelante se referirán otras citas pertenecientes a las mismas entrevistas en las que el coplero entrevistado indica que “la posesión” del *pujllay* se efectúa durante el desentierro del carnaval. Con todo, es bien interesante abordar la ambigüedad que se suscita entre ambas entidades, puesto que precisamente en esa densidad simbólica se inscriben las huellas étnicas y las marcas de género características de los cuerpos festivos del carnaval de cuadrillas humahuaqueño, derivadas además de las ideologías de género que subyacen en las sociedades andinas. Así, la confusión en torno de la figura del *pujllay* es utilizada también para enfatizar los aspectos transgresores que conlleva su corporización. Como se expresa en la copla, donde “ser Satanás” (diablo cristiano) es ser superlativamente más alegre y transgresor que el carnaval (*pujllay*) mismo:

Es carnaval, es alegre
yo soy un poquito más.
El carnaval es del diablo,
yo soy del gran Satanás.

Otro aspecto a señalar es que el contacto con el “mundo de abajo” comporta peligros, acentuados en la medida en que, por esta ambigüedad, se le añaden los atributos del infierno cristiano. Sin embargo, los efectos peligrosos pueden ser controlados si se respetan las reglamentaciones rituales:

Porque cuando uno desentierra es posesionado, ¿no? por el pujllay... Entonces, cuando uno entierra se tiene que sacudir en el mojón, sacarse el diablo de encima, se sacude el talco, serpentina, todo. En general uno se sacude, se desprende de ese diablito para que ¡plum! se lo vuelva a enterrar, guardado, porque si no lo enterrás, dicen que después andás

endiablado todo el año, te persigue [...] yo el año pasado por un problema personal desenterré y me fui a los dos días y tuve un año de mierda, me accidenté, estuve accidentado seis meses... y bueno, no sé, casualidad, no sé, pero... (Julio, NCCLB, febrero de 2001)

Quizá uno de los sentidos más claramente andinos atribuido al *pujllay* es el contenido en su carácter lúdico, en tanto representa “el permiso para ir a jugar... para sacar todo”. Y entonces, jugar al carnaval y con “el diablo en el cuerpo” se transforma en algo vital, en tanto, como se indica en la siguiente cita, permite la renovación de la vida misma:

El diablo del carnaval es un personaje que no es ni bueno ni malo... Simplemente es un personaje que te permite el desahogo, te da permiso para que vos recuperes aliento de vida... Te da permiso para que vos te saqués toda tu historia, y puedas seguir sobreviviendo. Es ese personaje picareeesco... (Carlos, NCCLB, 2001)

Asimismo, y como ya se mencionó, la reproducción de la vida está asociada a la abundancia y la fertilidad, y el *pujllay* tendría además influencia en la “multiplicación” entre los hombres:

Es el encargado de la reproducción, ¿no?... Acá se dice que en carnaval... tradicionalmente se dice que ¿viste que en carnaval las parejas se desconocen?... cada uno va por su lado... Acá empieza el carnaval y el marido por un lado, la mujer por otro lado, soltero todo el mundo y es real eso [...] Es ese diablito que se encarga para que después del carnaval, a los nueve meses, nacen un montón de niñitos, ¿no? (Julio, integrante NCCLB, febrero de 2001)

Lo anterior se expresa también en clave de copla:

Carnaval quisiste,
velay carnaval,
a los nueve meses
guagua que cargar.

Como el desahogo y la liberación se darían en “estado de posesión”, “si se viola alguna lealtad del mundo cotidiano, se dirá que «el carnaval tiene la culpa»” (Costa y Karasik, 1996: 292), o que fue “cosa del diablo” y no de la persona que lo encarna. Por eso, quien dice “soy el diablo” o “es el diablo quien hace esto por mí”, está habilitado y de alguna medida exhortado para la expresión de conductas y discursos que transgredan las pautas culturales hegemónicas, como las borracheras, tener relaciones sexuales extramatrimoniales y con diversas personas, con más asiduidad, estar alegre, bailar y cantar, entre otras. Estas prácticas carnavaleras tienen además un sentido pleno y necesario en las culturas andinas y contribuyen a mantener el equilibrio entre los seres humanos y en la totalidad del mundo (Pachamama). Así, los

cuerpos festivos del carnaval de cuadrillas, marcados étnica y genéricamente, y constituidos en y a través del ritual, estarían dando cuenta de la persistencia de prácticas culturales que no pudieron ser eliminadas con la colonización de las poblaciones originarias.

En síntesis, la figura del *pujllay* condensa simbólicamente las prácticas carnavaleras de los copleros reseñadas en el apartado anterior. De este modo, las sensaciones derivadas de las borracheras, del canto colectivo, de la expresión pública de sentimientos a través de las coplas, que van desde la euforia hasta la depresión y el llanto, así como el incremento de los encuentros sexuales, pueden ser significadas culturalmente, y entonces se conjuraría y acotaría el peligro que representan para las instituciones y normas que rigen la vida cotidiana. Pero, también, asumir y actuar “con el diablo en el cuerpo” involucra actos de burla y desafío frente a los discursos de la colonización, y que en el contexto actual de reetnización o reemergencia de identidades indígenas como *pueblos originarios* son interpretados desde una lectura política como actos de etnicidad.

IV. Este análisis consistió en el despliegue de dos líneas argumentativas que, al entrelazarlas, nos permitieron aproximarnos a la corporalidad propia del carnaval de las cuadrillas de cajas. De este modo, quisimos aportar también a la comprensión de la cultura humahuagueña, la cual, creemos, hoy debe ser redimensionada en el cruce entre diversos contextos histórico-culturales: el andino (por pertenecer a esta región cultural mayor), el nacional (por ubicarse en los límites de una nación que aún se piensa desde Buenos Aires) y el global (por haber sido recientemente objeto de políticas de patrimonialización que rigen a nivel mundial).

Se describió el canto de coplas con caja como la performance que caracteriza al carnaval de cuadrillas y se puso especial atención al rol que desempeña el contrapunto de coplas, como dispositivo público regulatorio de los géneros. Así, se especificó cómo la reiteración de la performance de contrapunto instituiría la norma heterosexual en la producción de “hombres” y “mujeres” como portavoces de las valoraciones sociales expresadas en las coplas. Y, paralelamente, se argumentó que, como resultado de la incorporación del *pujllay* durante el carnaval, estos hombres y mujeres experimentarían una intensificación en sus relaciones sexuales, el permiso para “macharse” y para la expresión de sentimientos, tanto de alegría como de dolor o tristeza. Se plantea entonces que el contrapunto (como práctica del deseo inscripta en una matriz heterosexual) y “tener el diablo en el cuerpo” (asociado a las borracheras, a “carneriar”, y a la comprobación de que el *pujllay* favorecería la “multiplicación” y la continuación de la fertilidad de la tierra, de los animales, de los hombres, etc.) contribuyen a regular las relaciones de género y a garantizar la reproducción social del grupo, según pautas culturales andinas. Así, contrapunto y *pujllay*, performance y símbolo, podrían ser caracterizados tanto desde su normatividad como desde su transgresión, dependiendo del punto de vista del observador. Punto de vista que

muchas veces funciona como un caleidoscopio y que, en el contexto actual, refleja en los cuerpos festivos sus marcas de género y también las huellas étnicas que los constituyen, al tiempo que los diferencia de otras corporalidades constituidas en otros carnavales y contextos culturales.

“Representando a mi raza”

Los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe

Manuela Rodríguez

La gente baila porque baila, la gente tiene que tener ese proceso y eso lo va haciendo durante el baile, durante la vida, porque después que te metés en esto, la vida misma te va llevando a entender ciertas cosas que vos no las veías de una manera, ahora las ves de otra.

Silvina, bailarina afro, veintinueve años

Después también el tema de la liberación, alegría o tristeza, como que todo se me pasa bailando, la alegría como que aumenta, pero en el caso de la tristeza se me agota, y ta, ya no tengo más llanto, ya no tengo más nada, ya está.

Amanda, bailarina afro, veinticuatro años

Este trabajo es un intento de síntesis de varios aspectos que se me han presentado como polaridades difíciles de derribar, tal vez por ser la forma en que nuestro pensamiento acostumbra situar lo real. El primer par de opuestos que tuve que enfrentar fue mi propia formación como performer (actriz y bailarina) y como cientista social (antropóloga); podría decir que es sobre esta primera polaridad subjetiva desde donde se han desarrollado, en mí, las preguntas que guían mi investigación corporal/intelectual (he aquí la primera gran división). Esta síntesis se convirtió en una búsqueda personal, porque considero que es la estructura de pensamiento dual, que escinde las posibilidades activas que existen en la interrelación cuerpo-mente y que considera el pensamiento y la corporalidad como instancias separadas, diferentes en la experiencia humana, la que dificulta la comprensión de los procesos sociales como productos del hacer humano. En pocas palabras, busco una forma de nombrar lo social que me permita superar la dualidad instaurada en el pensamiento occidental en binomios paradigmáticos como cuerpo/alma-mente y sujeto/objeto. Esta esci-

sión dificulta, a mi entender, la posibilidad de pensar una política del sujeto que tome en consideración su capacidad de adaptación pero también de transformación de los distintos contextos de desigualdad social.

Fue una suerte de conmoción personal encontrar en Montevideo una cultura negra de resistencia, que no se basaba en el discurso y el accionar político al que yo estaba acostumbrada sino en un “hacer arte”: construir espacios de participación, de aprendizaje, de creación colectiva. Conocí y entablé amistad con bailarinas afrodescendientes que lograban vincular pobreza y marginalidad –madres solteras, habitando casas en ruinas, con trabajos precarios, discriminación racial– con desarrollo artístico, entrenamiento riguroso y entusiasmo colectivo. Esta experiencia en el carnaval uruguayo, que se desarrolló durante cuatro años de trabajo analítico y de campo, puso de relieve en varias ocasiones este binarismo al que hago referencia.¹ ¿Era posible que estas mujeres reflexionaran sobre sí mismas desde y con su cuerpo, logrando transformaciones subjetivas importantes? ¿Qué significaba para estas mujeres participar en las comparsas? ¿Por qué yo veía en ello un espacio de integración e incluso de legitimación para ellas como mujeres, pero sobre todo como negras ante una sociedad que indefectiblemente las asociaba con el carnaval, fundamentalmente con la sensualidad y el brillo de esos desfiles? ¿Desde dónde era posible hablar de una política de y desde los cuerpos? ¿Cómo se combinaba danza con transformación social, cuerpo y reflexividad, arte y política? Desde estos interrogantes me sumergí en el mundo del candombe, y encontré allí una práctica que relacionaba cuerpo y representación, vivencia personal e historia social; así como experiencias que no se podían narrar con palabras, que me instaban a participar corporalmente si quería entender algo de lo que allí sucedía. “*Vos lo que tendrías que hacer un año que tengas, te tendrías que venir y salir, entonces vos ahí mismo, por experiencia propia vas a darte cuenta lo que es los ensayos... lo que es esto del ajetreo, lo que es la preparación de vestirnos, lo que es ir y desfilar*”, así me decía Graciela, una bailarina de cuarenta años que no encontraba las palabras para explicarme qué era participar del “desfile de llamadas”.² “*Si no lo vivís, no sabés*”, me repetían. Saber estaba asociado a vivir; sensación, percepción corporal y emoción estaban tan en juego como los discursos que daban sentido y ordenaban la práctica.

1. Esta investigación fue desarrollada durante tres años de trabajo de campo, entre 2004 y 2006 y un último año de análisis y escritura de tesis. Trabajé sobre diversos artículos y una extensa bibliografía que describe y analiza los movimientos, los personajes y la historia de la danza del candombe, así como videos de diferentes años del desfile oficial de carnaval, además de mi propia observación participante. Realicé entrevistas en profundidad a trece bailarinas afrodescendientes.

2. La “llamada” era un procedimiento tradicional que utilizaban, primero las naciones, luego las comparsas, para comunicarse entre sí valiéndose del lenguaje tímbrico del tambor. Esto ocurría en los barrios con mayor población afrodescendiente, como Barrio Sur y Palermo. En 1956, la Comisión Municipal de Fiestas oficializó el “desfile de llamadas”, que se realiza desde entonces como un espectáculo incorporado a los festejos anuales de carnaval; consiste

Ante esta problemática del cuerpo, la imagen y la palabra, apelé a mi propio conocimiento y aprendizaje corporal de distintas prácticas artísticas. Pensé en mí antes y después de incorporar danzas y técnicas actorales y vocales, y busqué apoyo en teorías fenomenológicas que me permitieran dar cuenta de la experiencia de las bailarinas en la comparsa. Pero además, consciente de que estaba tratando con una problemática cultural de una minoría étnica, realicé un análisis estructural-posestructural de las representaciones que se instituyeron en Uruguay sobre las mujeres negras, principalmente sobre su corporalidad y relación con el candombe; así como una deconstrucción de estos sentidos que me posibilitara entender cómo su inestabilidad para significar esos cuerpos abría posibilidades de intervención para las mismas bailarinas. Siempre partiendo del estudio de la corporalidad, busqué cruzar estos ejes para dar cuenta del lugar de las mujeres negras en las comparsas, ejes que me permitieran hablar de sus cuerpos como procesos en constante construcción, que habilitaran un enfoque de la práctica del candombe como una manifestación social que refleja, así como produce, lo social. En el desarrollo del análisis, se presentaron dos problemáticas principales: primero, la cuestión de género, ya que enfoqué en las mujeres pero siempre dentro del orden heterosexual hegemónico que opone lo masculino como forma de situarse en la práctica –a partir de la legitimidad que adquiere la cadena candombe-tambores-masculinidad-negritud en Uruguay–. Y segundo, la de raza, pues encontré una apropiación por parte de las afrodescendientes de un discurso racial que “imaginariza” el cuerpo negro desde una mirada blanca y europeizada pero que, según mi interpretación, en su reformulación empodera este cuerpo.

Así, he desarrollado estos aspectos en distintos trabajos (Rodríguez, 2006, 2007, 2008, 2009), por ello, el objetivo de este ensayo es rearticular estos diferentes enfoques en función de presentar este caso como un ejemplo de la forma en que raza y género se cruzan en una performance cultural para dar viabilidad a cuerpos legítimos en un contexto de exclusión social. Además, este trabajo intenta proponer un sujeto en constante transformación, en el que dimensiones como corporal, intelectual y emocional puedan ser pensadas en su mutua interrelación, fuera del enrejado epistemológico que se nos impone. De esta manera, expondré este entrecruzamiento de ideas tomando prestadas las palabras y los cuerpos de las mujeres con las que me encontré en mi trabajo de campo.

en un desfile competitivo de más de diez cuerdas por las calles de Barrio Sur y Palermo. Participan comparsas de distintos barrios de Montevideo, así como algunas del interior, y es un evento multitudinario. Para este trabajo me focalicé exclusivamente en la danza que realizan las comparsas para concursar en este desfile, la que acompaña a la cuerda de tambores en los ensayos y en los desfiles barriales. De ahora en más, cuando se hable de comparsa o comparsa de candombe, se referirá a aquellas que concursan en el desfile de llamadas.

Breve historización

El candombe es reconocido en la actualidad, dentro y fuera de su país natal, como “el toque de los tamboriles”, como una música característica, aunque en su origen ese término era usado para nombrar la “danza de los negros”. La cuerda de tambores (así se llama al conjunto de más de sesenta tambores que tienen las comparsas) la percuten los hombres negros y a ellos los acompaña el cuerpo de baile: éste es el espacio de las mujeres dentro de una comparsa. Mi interés es resaltar el lugar que ellas tienen en esta manifestación social; por eso me detendré en la experiencia de la danza y no en la percusión de los tambores, tan característica del candombe uruguayo y ya estudiada por otros autores (Ayestarán, 1953; Plácido, 1966; Ferreira, 1997, 1999; Picún, 2002). Actualmente, el candombe es símbolo de una cultura popular y nacional, como lo han señalado Abril Trigo (1993) y George Reid Andrews (2006), desde que esta manifestación cultural asociada a una minoría racial se extendiera a la población en general y comenzara a circular por todos los barrios montevideanos, fuera de los límites de aquellos con mayor población afrodescendiente. Hoy en día, las comparsas tienen tantas bailarinas negras como blancas (incluso en algunas es mayor la participación de mujeres que no se reconocen afrodescendientes); sin embargo, ésta se sigue distinguiendo como una práctica perteneciente históricamente a la población negra del país. Según Trigo (1993), el pasaje de los rituales africanos, traídos por los esclavos de Brasil, a la “danza pantomímica”, se dio en un proceso de aculturación rápida, en el que la cultura hegemónica impuso sus propios patrones. Así, según el autor, los negros uruguayos no tuvieron la fuerza cultural y demográfica para volverse la cultura hegemónica del país, por lo que la rápida asimilación hizo que su cultura tuviera que escabullirse por los “intersticios de la cultura hegemónica” con el fin de sobrevivir. Este proceso de aculturación supuso para los negros una marca grabada tanto en sus prácticas como en sus propios cuerpos. Lo que en un principio pudo haber sido una necesidad de reunión y conservación de cierta memoria cultural (las sesiones de danzas y toques de tambor en los lugares aprontados para eso) se fue diluyendo rápidamente en un desfile, en un espectáculo para otros. La curiosidad del público, esa mezcla de fascinación y rechazo (Reid Andrews, 2006: 92), la represión y la censura impuesta, y la incorporación de las danzas y los instrumentos europeos son los ingredientes de una nueva manifestación cultural que para sobrevivir tomó los códigos estéticos e ideológicos reinantes. En este contexto, los “candombes de negros” se volvieron un modo de constituirse en “sujeto de la diferencia” (Trigo, 1993: 718), una forma de “ser negro” en Uruguay (Reid Andrews, 2006: 96).³

3. Reid Andrews comenta que los candombes se realizaban para las festividades religiosas importantes y muchos domingos del año, y que para los habitantes de la ciudad “tanto blancos como negros, aquellos eran motivo de aliento, fascinación y gozo” (88); además, esta “muchedumbre” que concurría estaba formada por todas las clases sociales.

Es ilustrativa de este proceso de aculturación la manera en que se dio la espectacularización de la cultura negra en Uruguay. Como comenta Antonio Plácido (1966: 123), la creación de las comparsas *lubolas*, integradas por blancos de clase media y alta que se pintaban la cara con corcho quemado y “reconstruían” la danza de los negros esclavos,⁴ “sustituyó simbólicamente” a las corporaciones africanas cuando éstas dejaron de aparecer. Que la “reconstrucción” de la danza de los negros y la incorporación de “elementos figurativos en una coreografía más simple”—es decir, los personajes típicos y el “típico paso de candombe” que son los elementos que están más asociados con las “tradiciones” afro— sean reinvencciones presentadas a la sociedad blanca por los blancos, da cuenta de este proceso de aculturación.⁵ Éste fue el mecanismo mediante el que los negros y su cultura adquirieron visibilidad en el contexto de un Uruguay en proceso de modernización: se volvieron parte del producto de carnaval. Su inmersión en la festividad nacional fue acompañada por un proceso de “extrañamiento” de los negros y su cultura: una mezcla de fascinación y rechazo.

Mientras tanto, el carnaval se fue “modernizando”: la ley comenzó a poner orden hasta convertirlo en un evento teatral de un mes de duración, en lugar de una festividad donde se pudiera participar activa y corporalmente (Trigo, 1993: 720). Se estableció el concurso oficial donde se instauraron premios de grandes sumas de dinero para las comparsas ganadoras. Así, las comparsas deben respetar un reglamento que fija la performance a un producto “deseable”. Este reglamento determina los personajes característicos que deben obligatoriamente estar presentes en las comparsas para que puedan concursar, así como da una lista de los “temas pertinentes” que ellas pueden representar. En este proceso, los roles que las mujeres ocupan se fueron fijando en los de bailarina de candombe, vedette, mama vieja y bailarina afro;⁶ éstas son las opciones que ellas tienen para participar como bailarinas de las comparsas. Más adelante detallaremos sintéticamente cada una de ellas.

4. Me parece de suma importancia transcribir una parte del artículo publicado en el diario *La Tribuna* en 1876, para mostrar la forma en que fueron incorporados los negros al carnaval desde sus inicios: “Hemos asistido al ensayo general de esta comparsa [Negros Lubolos], compuesta de negros blancos que respiran spirit [sic] y que estamos seguros han de lucir no poco en las próximas carnestolendas. Los cantos y bailes sui géneris, que ejecutan con la misma perfección que hemos visto más de una vez a los propios negros ejecutar en sus sitios o candombes, ha de llamar la atención del público y de las numerosas familias que piensan visitar. Aseguramos éxito a esta sociedad que ha tomado con empeño la idea de hacer conocer las costumbres de los amiguitos negros” (citado por Plácido, 1966: 123).

5. Es importante señalar de qué manera los afrouuguayos se han apropiado y han resignificado estos rasgos, incluso esta coreografía, para delimitar su pertenencia como grupo en la sociedad. Como sostiene Ferreira (1997): “No descartamos la posibilidad de que la aceptación de esta realidad pudo haber respondido a una inteligencia estratégica que las sociedades de negros desarrollaron para ganar espacios alternativos y aceptación social” (47).

6. Para una descripción más detallada de estos roles, véase Rodríguez (2006, 2009a, 2009b).

En este período, según Trigo (1993), lo que mantuvo la pasión encendida fueron las llamadas barriales, los desfiles de las comparsas de negros por sus barrios, “esa participación y transgresión que es la esencia del carnaval”, y en donde, según el autor, finalmente se va a dar la “resurrección” de la cultura popular durante la dictadura militar instaurada en 1973. La represión, dice Trigo, despertó una resistencia y una redefinición de lo popular que empujó la creatividad a sus propios límites, y así se volvió la matriz de un auténtico renacimiento que explotó en los 80 en una especie de “carnavalización” de la música popular y de la sociedad en su conjunto. El candombe, como una nueva forma musical, permeó la cultura urbana, se difundió por los bares y los clubes nocturnos, “candombalizando” también la danza popular. Penetró en el imaginario social, inundó la vida diaria de las personas y se convirtió también “en una llamada explícita de libertad ante la opresión sufrida en época de censura y represión” (722-723). Se expandió por los barrios, es decir, se “reterritorializó” por toda la ciudad. En este movimiento, el candombe de llamadas se fue transformando, el desfile de las comparsas fue incorporando técnicas y aspectos de otras artes del espectáculo; por ello mi análisis del carnaval sitúa el desfile de llamadas como un espacio intermedio entre el ritual y el teatro, provocando situaciones y experiencias particulares para quienes participan del evento. Ante este panorama, cabe preguntarse cuál fue el lugar de las mujeres en el proceso de reterritorialización del candombe. Si lo que se difundió masivamente fue la música, el toque de los tambores como marca identitaria de lo que de afro hay en esta nueva canción, y si, como afirman Trigo (1993: 723), Reid Andrews (2006: 96) y Frigerio (1995: 124), no hubo, hasta en tiempos muy recientes, una reformulación de las letras de las canciones producidas por las mismas comparsas que seguían reproduciendo una imagen femenina asociada a la sensualidad y el primitivismo, entonces, ¿qué lugar tomaron las afrodescendientes, qué importancia adquirió su danza, cómo se inserta su agencia en este contexto de creciente popularidad del candombe, asociado a lo negro, a lo masculino y al tambor? Bajo esta óptica propongo la idea de que las afrouruguayas logran un empoderamiento a través de la danza de las comparsas de candombe, apropiándose de las imágenes construidas sobre ellas, en respuesta a la revalorización del candombe a nivel nacional, así como a su difusión y apropiación por parte de otros grupos sociales no negros; además, como reacción al lugar que ocupan en la comparsa bajo la normatividad heterosexual que las ubica siempre como “compañeras” de los hombres, “acompañando” el tambor.⁷

7. El tratamiento que aparece de las relaciones de género en los discursos de las bailarinas está atravesado por la norma heterosexual instaurada como hegemónica en la sociedad uruguaya. Sus roles “femeninos” están establecidos a partir de la relación con lo “masculino”; no aparecen en sus relatos otras opciones, ni la intervención de una dinámica más amplia de construcción sexual. Por lo tanto, su agencia está demarcada en la reiteración de la norma heterosexual, construyendo un cuerpo femenino acorde a este precepto, como par del masculino y, desde allí, está planteada su agencia.

Reflexividad corporizada en la performance del candombe

Para analizar la experiencia de las bailarinas en el candombe de llamadas, me basé en una serie de conceptos y autores provenientes de los estudios sobre el ritual y la performance. Así, en primer lugar, describiré su experiencia como una performance que implica el entrenamiento en técnicas corporales “extracotidianas” (Barba, 1988), la generación de “inscripciones sensorio-emotivas” intensas (Citro, 1997b, 2000, 2001) y de “imágenes corporizadas” (Csordas, 1993b, 1999), en un tiempo-espacio “liminar” que las hace ocurrir (Schechner, 2000; Turner, 1982, 1987). Luego, analizaré cómo esta experiencia, al situarse en un espacio intermedio entre el ritual y el espectáculo, propicia una peculiar forma de empoderamiento a través de lo que denomino “reflexividad corporizada”. Si bien, siguiendo a Maurice Merleau-Ponty (1993), sostengo que la corporización es una condición existencial del ser humano, existen performances o actuaciones que propician una amplificación de lo sensorial y, por ende, producen ciertas modificaciones en los sujetos posibles de distinguir. ¿Qué características específicas adquiere la apertura perceptiva y sensible de un contexto ritual como el carnaval? La diferencia sustancial es que la percepción está “amplificada”, en tanto lo que se percibe son estímulos sensoriales intensos y marcados por el uso de técnicas corporales diferentes a las de la vida cotidiana. La adquisición de estas técnicas, para el caso de la danza del candombe, se observa en el proceso de entrenamiento, se insiste en la capacidad de “sentir” el toque y poder seguir su ritmo desplazándose por el espacio y también se pone un énfasis importante en el tema de la resistencia física, que incluye no sólo la capacidad de mantener el baile por mucho tiempo, sino la insistencia de tener el cuerpo “sano” (no fumar, no tomar drogas, comer bien, estar descansado), porque, si no, “no aguantás”. La intensidad en la ejecución de los movimientos suele propiciar un estado de alteración que las bailarinas describen como “impresionante”, “imposible de explicar”, “algo único, distinto a todo” que está cargado de fuertes emociones. Sofía, una bailarina de candombe de dieciocho años, intentaba explicarme lo que sucedía en el desfile:

Son como quince cuadras el desfile y yo me parece que esa noche para mí fue una cuadra, porque con la emoción que tenía, se me hizo recorto, aparte me acuerdo que estaba recontenta. Aparte fue una preparación de todo el día, que a las dos de la tarde teníamos que estar en la peluquería, y que después irnos para la casa donde íbamos a estar, así de la dueña, que estuvimos todos ahí. Y nosotros salíamos a las tres de la mañana [...] Y estar desde las dos de la tarde así fuera de mi casa, así todo con los preparativos, parecía que no llegaba más la hora, y cuando llegó ta... estuvo buenísimo. [...] no sé... cómo explicarlo, porque cuando sentí los tambores ya ahí empecé a bailar y ya no me importaba nada después. Estaba de más, eso sí que hay que vivirlo porque no es lo mismo contarlo así que estar ahí, y más cuando lo sentís así... pa... eso es lo más...

Las técnicas extracotidianas adquiridas, como dijimos, propician una atención y una percepción corporal que –al estar elaboradas culturalmente– establecen una conexión intersubjetiva entre los que participan del mismo contexto festivo-ritual, propiciando estados de interconexión sensorial. Para el caso aquí analizado, agregaría que esta interconexión se da entre las bailarinas y todos los participantes de la comparsa, y entre ellos y el público. Silvina, una bailarina afro de veintinueve años, me contaba: *“Es esa la esencia real del candombe y la manifestación de los bailarines que son los que van a levantar toda esa energía para dársela al público, por algo ellos salían a bailar y a mover el cuerpo, le estás transmitiendo cosas a la otra persona todo el tiempo”*. En este sentido, se puede decir que el momento del desfile de llamadas se conforma en un espacio-tiempo liminal que favorece estados de *communitas* (Turner, 1987), donde las bailarinas experimentan sensaciones de interconexión que las unen a todo el conjunto de la performance.

Pero además, en tanto el carnaval no es sólo ritual sino también fiesta y entretenimiento, el marco allí establecido permite “jugar” con el cuerpo, con la imagen, con los sentidos, mostrándose de formas insospechadas dentro de ese contexto. Para Sofía era inexplicable lo que sentía con respecto a la desnudez de su cuerpo, me decía sorprendida: *“Vamos con poca ropa, ¡ay! ¡Cómo te animás a salir así! [...] me da vergüenza a veces ir a la playa y estar de malla y en el desfile es lo mismo, te ve más gente [...] estoy así en dos piezas y no me importa”*. El contexto performático, al enmarcar el cuerpo y la acción sobre reglas precisas de comportamiento y entendimiento, permite un juego de desplazamientos que en lo cotidiano puede parecer impensable. En este juego, los roles que las bailarinas encarnan son:

- *Bailarinas de candombe*: conforman el cuerpo de baile, pueden ser niñas, adolescentes y jóvenes, de entre trece y treinta años; bailan delante de la comparsa formadas en hileras, vestidas con trajes de dos piezas y tacos altos, tocados en la cabeza, adornos con lentejuelas, mucho brillo y colores fuertes; van moviéndose según la coreografía preestablecida, trasladándose por la calle, siguiendo el paso “típico” del candombe que es mucho movimiento de cadera mientras los pies se mueven avanzando en ritmos ternarios.
- *Vedettes*: son una incorporación tardía en el candombe, aproximadamente de la década del 50. Se trata de mujeres de entre veinticinco y cuarenta años que, generalmente, una vez que demostraron su “temple de vedette”, dedican su vida a ello; se les paga una suma importante de dinero que está en relación con la trayectoria y la imagen que porten; por lo general son mujeres exuberantes, la mayoría negras, que van vestidas con trajes de dos piezas de diversos colores brillantes; son las que van delante de la cuerda de tambores, haciendo movimientos “sensuales” sin seguir ninguna coreografía.
- *Mama Vieja*: es considerada la sucesora de la reina del antiguo candombe colonial, como también el ama de cría negra o la vendedora de

empanadas; representa el papel de compañera del “negro viejo” o “gramillero” o “abuelo”. Se dice que suele despertar un sentimiento de maternidad, como si fuera la madre de todo el grupo; las mujeres mayores que bailan de Mama Vieja recalcan muchas veces que la danza que ellas bailan es diferente a la que se baila actualmente, y que se consideran testigos de lo que era el candombe en los conventillos, del “verdadero candombe”, con su paso más cadencioso, sus movimientos más lentos y precisos, haciendo el paso típico de candombe pero más arrasado, sin levantar los talones.

- *Bailarinas afro*: por lo general están presentes sólo en aquellas comparsas más comprometidas con la “causa negra”, por lo que intentan hacer un candombe más “tradicional”, hacer más explícitas las raíces del candombe en la religión afro. Son bailarinas que representan distintos *orixás* (dioses del panteón yoruba que tienen dominio sobre algún aspecto de la naturaleza y, a su vez, características humanas arquetípicas descritas en la mitología), o que bailan pasos de la danza afro, trasladándose constantemente por todo el espacio, metiéndose incluso entre los tambores, cosa que las otras bailarinas no hacen nunca; no están sujetas a ninguna coreografía, improvisan sobre las base de movimientos del torso, de tipo más bien ondulante, brazos hacia arriba y hacia los costados, giros y grandes caminatas; su vestimenta está hecha con trapos, telas, de tipo “tribal” y algunas de ellas llevan un ramillete hecho con hojas y ramas cortadas. La asociación de las bailarinas afro con los antepasados negros que llegaron a Montevideo como esclavos es una de las explicaciones más recurrentes que escuché sobre qué era ser bailarina afro.

Cada uno de estos roles implica el aprendizaje de comportamientos kinéticos específicos; se deben “incorporar” movimientos, conductas, posturas corporales, vestimenta y toques musicales. Es decir, encarnar cada “personaje” envuelve un mundo indiferenciado de sentidos y movimientos, formas y contenidos. La manera como son aprehendidos, encarnados y representados estos roles involucra el esfuerzo de pensar un sujeto ya no cartesiano, escindido en un intelecto activo y un cuerpo objeto, sino de abordarlo en su “inescindibilidad”, como “hombre total” (Mauss, 1979); en este caso, “sujeto total”. Para elaborar esta idea de “totalidad” retomé algunos aportes de autores que trabajan desde perspectivas fenomenológicas y se centran en la noción ser-en-el-mundo. Ellos me permitieron construir un mecanismo reflexivo propio de un sujeto con características no dualistas, y destacar cómo esta unidad del mundo vivida por el sujeto se consume y se actualiza a través de su ser-cuerpo; es decir, una dimensión preobjetiva del ser que está vehiculizada por la experiencia corporal (perceptiva, sensorial, kinésica), y no sólo por su capacidad cognitiva u objetivante (Csordas, 1993b, 1999; Merleau-Ponty, 1993).

Esta comprensión preobjetiva otorgada a través del cuerpo me permitió dar inteligibilidad al discurso de las bailarinas cuando repetidamente asegu-



Bailarinas de Mundo Afro abriendo el desfile de llamadas, Montevideo, febrero de 2006. Foto: Manuela Rodríguez.



Vedette, comparsa Lumumba, corsos de Aduana, Montevideo, febrero de 2006. Foto: Manuela Rodríguez.

raban que “*a mí nadie me enseñó, yo nací bailando*”. El proceso de socialización en las técnicas de la danza del candombe ocurre en el contexto cotidiano, familiar y barrial. Sin intervención de la conciencia objetiva, es el cuerpo el que media entre el sujeto y su mundo de todos los días: “aprende” los movimientos, la intencionalidad, el ritmo, así como las representaciones y las emociones que le están asociadas. El aprendizaje de las técnicas de movimiento se da en forma intersubjetiva y preobjetiva (sin explicación intelectual mediante), está inmerso en el contexto diario, permea las relaciones familiares y de amistad, está entretelado con los asuntos cotidianos. Pero, además, esta corporización intensifica las relaciones de los sujetos dentro de la misma performance. Los *modos somáticos de atención* —definidos como formas elaboradas culturalmente de atención de y con el propio cuerpo de todo lo que está alrededor, incluyendo la presencia corporizada de otros (Csordas, 1999: 151)— muestran que en la danza del candombe la palabra no interviene en la comunicación de los participantes. Se trata de una comunión de experiencia: la atención puesta en el otro que está bailando, o en el que está tocando, se reduce a la sensación muchas veces repetida de estar “sintiendo” lo que el hombre toca, lo que las otras mujeres bailan. En el momento en que los tambores empiezan a tocar, lo que se genera a nivel “energía” es muy llamativo: parece que los cuerpos entran en “sintonía”; ya no se escucha la voz de nadie y, sin embargo, aparecen otros métodos de comunicación corporales que parecen ser “más efectivos”. Miradas, gestos de aprobación o desaprobación, así como una escucha “del cuerpo” que es observable en la disposición espacial correcta y en el tono muscular, incluso facial, como índice de presencia y atención. Esto da lugar a un tipo de percepción que, además de unificar al grupo, hace posible definir la práctica como algo propio y singular. La percepción de vibraciones en el cuerpo que se sienten como un goce compartido, así como un entendimiento común de lo que sucede en las llamadas, más el cansancio y la agitación que producen los comportamientos kinésicos involucrados en este ritual festivo, todos estos elementos provocan la idea de “*si no lo viviste, no sabés*”, o de que es algo que “*no se puede explicar con palabras*”. Este ingreso “corporal” al candombe es algo que reconocen los afroporteños de los barrios Sur y Palermo como propio de su cultura, un modo de estar en el mundo que está cruzado por el orden de lo musical y de la danza como una tradición histórica.

Un constructo teórico que propone Thomas Csordas (1999: 154), y que me interesa particularmente retomar porque me permite pensar en la vinculación entre sentidos racializados e imágenes del cuerpo femenino dentro del contexto mismo de la performance, es la noción de *imágenes (o metáforas) corporizadas (embodied imagery)*. Aquí, la imagen está pensada no en términos mental-visual-representacionales sino como algo que puede ocurrir en todas las otras modalidades de los sentidos, porque, según el autor, el proceso imaginario es concreto y surgido de una profunda y vívida unión de propiedades sensoriales. Además de mostrar que la constitución intersensorial de la síntesis del cuerpo se da a través de la imaginación, lo que el análisis de las imá-

genes corporizadas revela es la constitución imaginaria de la intersubjetividad y la transitividad (entre los sujetos) dada a través de la mimesis. La naturaleza de estas imágenes sugiere que el despliegue y la organización de los sentidos y de la sensibilidad son enfáticamente culturales. Esta organización sensorial está favorecida por una socialización en común, en la cual la mimesis juega un rol importante. Aquellos que pertenecen a un mismo grupo social tienden a compartir ciertas “imágenes corporizadas” porque las han adquirido en ese proceso de aprendizaje “mimético”. En el caso del candombe, como ya dijimos, el aprendizaje se realiza en forma sensorial y mimética, y no intelectual,⁸ por ello lo más recurrente es escuchar frases como: “*nadie te enseña a bailar*”, “*te nace*”, “*lo aprendés sola*”, “*viene con vos*”. Sofía me aseguraba: “*Para mí el candombe no te lo pueden enseñar porque es, tiene como... no sé, un gustito, no sé, algo diferente que cuando suenan los tambores, tenés como, el ritmo te marca cómo lo tenés que hacer, nadie te lo puede enseñar, para mí ya tenés, ya lo sabés de nacimiento*”. Lo que intento resaltar aquí es que este aprendizaje está acompañado de imágenes y metáforas que también se transfieren en la socialización. Uno de los ejemplos más claros y que aparece con mayor frecuencia en la descripción de lo vivenciado al bailar es la asociación con la “ancestralidad”. Este “cuerpo negro” está asociado vivencialmente con un imaginario común sobre el pasado de los afrodescendientes en Uruguay. Tanto imágenes de “lo primitivo” como escenas de la esclavitud se repiten a la hora de describir cómo se presentan las mujeres cuando danzan: la sensación de “libertad”, de “fusión con la naturaleza”, de “liberación de energía” y “desenfreno”; el “peso” y el “orgullo” de estar “representando a la raza”, el “compromiso con los ancestros”, la idea de un cuerpo que “responde” sólo “al llamado de los tambores” para reivindicar a los de la “propia etnia”.

Cuando le pregunté a Sofía qué había contestado cuando le preguntaron por qué quería ser reina de llamadas, me contestó: “*Porque me gustaría representar a mi raza en una fiesta popular como son las llamadas*”. También se presenta la imagen de la “fortaleza femenina negra”: el orgullo de ser Mama Vieja, de representar la maternidad, la jefatura femenina que dirige la casa, la sabiduría de la mujer negra, así como la imagen de guerrera vinculada a la vedette, mujer fuerte, seductora, que “lleva” a los tambores, etc. Lo que quiero destacar es que se trata de imágenes corporizadas, en la medida en que se “sienten” con y en el cuerpo y son propiciadas por el contexto del desfile de llamadas. Sin embargo, estas imágenes han sido inscriptas en el proceso de socialización, así como reactualizadas en la performance. Como veremos, para los afroporteños esta tradición incluye el aprendizaje de las técnicas propias del candombe, así como un “saber” sobre la historia de los negros que define significantes precisos. Por lo tanto, representación y corporización van de la mano en el proceso de socialización, y ello es lo que favorece este tipo de “vivencias”.

8. Recién hace un par de años se abrió un espacio en la sede de la Organización Mundo Afro donde se enseña decodificadamente la danza y se debate el origen del candombe en la historia de los negros.

Asimismo, la performance del candombe –por la distancia que establece con el ritual y el acercamiento a una forma que tiene mucho de representación– permite pensar en una posibilidad de agencia mayor de los sujetos, no sólo en lo referido a la capacidad crítica del público sino además a la posibilidad de reformulación de lo corporal, en términos de sus sentidos asociados, en las propias bailarinas, y probablemente también en el público. Esto debido a que las bailarinas, además de encarnar personajes que poseen una tradición intensa de significados históricos, también conservan un espacio de innovación y de “actuación” que les posibilita recrearlos y presentarlos a otros. Su experiencia en la performance no sólo reproduce un tipo de cuerpo femenino, también lo transforma. Lo que propongo, entonces, es que en el contexto de la performance las mujeres afrodescendientes también pueden poner en acto “otros cuerpos”, luchando así por su legitimación, porque en el “intermedio” entre la eficacia del ritual y la del teatro –entre la fuerza de lo sensorio-emotivo, la fascinación mimética y la distancia que propicia el espectáculo, con su mayor agencia reflexiva (Citro, 2001)– se impulsa una puesta en escena “legitimadora”. Esta posibilidad está dada por el momento de antiestructura (Turner, 1987) que la performance favorece, ya que la eficacia de lo performativo extracotidiano radica en la “reflexividad corporizada” que genera, en tanto práctica que involucra la subjetividad en su “totalidad”. Lo que sostengo es que, en estas prácticas sociales y culturales, los sujetos experimentan una reflexividad corporizada en tanto se involucra intelecto, emoción y sensación de los participantes de una forma que llamo “total” por no haber encontrado todavía una palabra que lo defina mejor.⁹ Propuse el concepto de *reflexividad corporizada* (como una especie de *aobjetividad*) para pensar ese mecanismo reflexivo que opera en circunstancias extraordinarias, donde lo corporal juega un rol determinante.¹⁰ A diferencia del concepto de “preobjetividad” de Merleau-Ponty, como un vínculo “originario” del sujeto con el mundo que opera en

9. Uso el término “total” porque todavía no encontré otro que se adecue mejor como contrapartida de “dividido”; ya que “completo” es exactamente opuesto a lo que quiero plantear. Nada hay “completo” y “cerrado” en el sujeto, por lo menos en lo que se refiere a su “experiencia”. Además, “total” remite al “hombre total” y al “hecho social total” de Marcel Mauss (1979), quien intentó pensar la interrelación entre los aspectos sociales, psíquicos y físicos, dejando abierta una pregunta sobre el sujeto para las ciencias sociales.

10. El término *reflexive embodiment* ya fue planteado por Nick Crossley (2004: 38) para establecer la cualidad del cuerpo como sujeto y objeto de determinadas prácticas. La reflexividad a la que apunta este autor permite entender cómo las técnicas corporales vuelven sobre el propio agente, produciendo modificaciones. Para ello investiga “técnicas corporales reflexivas” que buscan la modificación corporal, por ejemplo, la de los gimnasios. Con el objetivo de puntualizar la indiferenciación entre cuerpo y mente, señala cómo la incorporación de estas técnicas corporales se realiza de una forma reflexiva capaz de modificar los *habitus* de los practicantes. Yo apunto a esta misma indiferenciación, sólo que analizando prácticas artísticas y rituales en las que no hay una búsqueda específica de modificación corporal (al menos, ése no es el fin explícito) y donde la incorporación de técnicas corporales se da junto al aprendizaje de valores intelectuales y afectivos precisos. Además, en la performance participan

la vida cotidiana y que será la base de cualquier proceso de objetivación, esta aobjetividad es una instancia que se daría en contextos particulares, como los rituales y artísticos, ya que está propiciada por este espacio “intermedio” de representación-acción. Teniendo en cuenta esta posibilidad reflexiva que es tramitada sólo en un contexto liminar que juega entre la “vivencia-experimentación” y la “puesta en escena” de sentidos (formulados y reformulados histórica y socialmente), intento entender el movimiento significativo que se produce en el marco de la performance, posibilitando transformaciones subjetivas que reactualizan los sentidos de “ser mujer” y “ser negra” en el contexto del Uruguay actual. La idea es que esta “movilidad” reflexiva ocurre justamente porque el sujeto actúa como un todo, no sólo en la conciencia sino en su ser-en-el-mundo.¹¹

Si la performance posibilita esta distensión –como espacio-tiempo liminal, extraordinario– es porque puede dar al sujeto un marco donde distender su complicidad con el mundo cotidiano, para proyectarse en otro, el de la performance, y allí experimentar una perplejidad (Merleau-Ponty, 1993) en la forma de una *re-flexión* sobre el mundo de todos los días. Las mujeres afro-montevideanas cuando participan en un evento como las llamadas encarnan un personaje femenino que en el ámbito de este juego y con las leyes que el mismo permite –los personajes que instauro, con los sentidos que le están asociados, así como los estereotipos y los prejuicios–, otorga “formas (otras)” determinadas. Esta posibilidad las habilita para vivenciar otros lazos, otros imaginarios, otro cuerpo, otra relación con el mundo desde su ser mujer. El “arco intencional” (Merleau-Ponty, 1993) que les permite estar presentes en la vida se va, de esta manera, actualizando, es decir, renovando y modificando;¹² lo que trae consecuencias subjetivas en la relación diferente del sujeto con su mundo. Su ser mujer es un hacer mucho más que discursivo y simbólico: es también vivencial, corporal, del ser-en-el-mundo. Es allí, en el contexto de las llamadas, donde algunas cosas (no todas) están permitidas,

aspectos auditivos, visuales y representacionales que estimulan los sentidos, por lo que la reflexividad involucra una multiplicidad de aspectos subjetivos. El contexto en que esta reflexividad tiene lugar reproduce imágenes y sentidos, pero también permite fisuras allí donde los actores hacen sus propias asociaciones e interpretaciones, aspecto favorecido por el momento antiestructural y liminar del carnaval.

11. El desarrollo más detallado de esta experiencia y esta reflexividad fue trabajado en otro artículo (Rodríguez, 2009b)

12. “Por debajo de la inteligencia, como por debajo de la percepción, nos topamos con una función más fundamental [...] [la que] hace existir [a los objetos] más secretamente para nosotros. [...] La vida de la conciencia –vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva– está subtendida por un «arco intencional», que proyecta en torno nuestro, nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral, o más bien, que nos hace situarnos bajo todas estas relaciones. Este arco intencional constituye la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad” (Merleau-Ponty, 1993: 147-148).

donde las mujeres pueden “presentar-se” como mujeres “diferentes”, legitimando sus cuerpos negros femeninos. ¿De qué manera? Con las técnicas que adquirieron en la práctica de la danza, amplificando su presencia y poniendo en foco su danza y sus sentidos. La eficacia reside en que pueden provocar la adhesión del público a sus signos expuestos, convocándolos corporalmente a experimentar la *comunitas*.

***Negritud* como un campo imaginario de batalla**

En este apartado trataré de vincular este proceso de transformación que vengo detallando para las mujeres que participan de las comparsas de *candombe* con un contexto social que, sin reconocerse racista, sin embargo, ha diferenciado claramente los cuerpos de sus ciudadanos en blancos y negros. En otro trabajo (Rodríguez, 2008), me detuve en el proceso de “candombización” (*candombization*, para Trigo, 1993: 724) de la cultura popular, para encontrar aquellas representaciones establecidas sobre los cuerpos de los afrouruguayos, principalmente de las mujeres, con la intención de exponer el marco interpretativo en el que esos cuerpos se formaron y establecieron su agencia dentro del imaginario impuesto por la mirada blanca y europea en Uruguay. Como dice George Yancy (2008), la mente europea construyó una *imago* negra que envolvió un proceso de violencia discursiva y material, en el cual la mirada blanca hegemónica llevó adelante un proceso fenomenológico que dejó a esos cuerpos distorsionados y fijados en una esencia preexistente, sin dignidad ni humanidad. De esta manera se naturalizó una imagen que borró los trazos históricos de la desigualdad social y racial.

En este contexto, entender la resistencia llevada adelante por los negros implica reconocer que sus cuerpos han sido siempre un sitio de batalla discursiva, simbólica, ontológica y existencial. “Los negros han luchado poderosamente para interrumpir, redefinir y trascender las ficciones blancas” (Yancy, 2008: 109-110); por ello, es necesario comprender que la existencia corporizada de los negros (*black embodied existence*) está socialmente situada y, como tal, tiene la capacidad de reconfigurar y sobrellevar las circunstancias envolventes, decodificando la prisión ideológica del discurso racista. “La resistencia negra, como un modo de decodificación, es simultáneamente un proceso de recodificación de la existencia corporizada de los negros a través de procesos de oposición y afirmación” (111-112). Es decir, tomar un lugar dentro del contexto opresivo, servirse de sus imágenes y de sus símbolos, es en sí mismo un acto de resistencia afirmativa, en tanto demuestra y afirma la fuerza ontológica y existencial de tener una perspectiva, una subjetividad, dentro de un discurso alienante; “en el momento de la resistencia, hay un instante [*instantiation*] del momento axiológico que funda el cuerpo negro con valor” (112-113). Ésta es la capacidad afirmativa de imaginar, bajo condiciones de opresión y denegación, otras posibilidades, buscando diferentes alternativas de ser que cobren valor y legitimación —fundamentalmente para sí mismos—

como forma de cobrar existencia y humanidad. Si “negritud” (*blackness*) es un constructo social que conlleva múltiples y cambiantes significados (Sztainbok, 2008: 63), este proceso estará siempre negociado, reinscripto y será una fuente constante de lucha.

Reinscribir el discurso y la práctica con los mismos términos de la sociedad racista puede ser una forma de afirmarse social y subjetivamente. Desde esta perspectiva, retomé las imágenes así como las danzas que quedaron fijadas a los cuerpos de las afrouruguayas en el recorrido que el candombe fue trazando como manifestación cultural de una minoría étnica y racial dentro de una sociedad pretendidamente blanca y europea. Y distinguí cómo, en el marco de las comparsas de candombe actuales, las mujeres se reapropian de las danzas y los significados, de sus imágenes racializadas, y las reiteran performativamente como mecanismo de legitimación de sus cuerpos femeninos negros, como forma de instalar poderes que las hagan ser en un país que las invisibiliza. Ésta es la resistencia afirmativa a la que apunto.

En este sentido, no se puede hablar del lugar de las mujeres en las comparsas sin hacer mención del avance de un discurso feminista negro que se desarrolla junto a las organizaciones de los afrodescendientes a finales de la década del 80. Sus políticas de autogestión económicas, sociales y culturales son acordes a ciertas políticas emancipatorias que se producen con la llegada de la democracia, al final de la dictadura en 1985 en Uruguay. El discurso político que se establece idealiza ciertos tópicos raciales en función del pedido de demandas; así, podemos encontrar imágenes claramente racializadas que retoman algunos sentidos sobre el rol de la mujer afrouruguaya, para legitimarla a través de prácticas y parlamentos inclusivos y combativos.¹³ Por ejemplo, es habitual escuchar hablar de la reivindicación de una supuesta “mujer africana” que, en “todos los órdenes de su comunidad”, fue encargada de la agricultura, el pastoreo, la extracción aurífera, la artesanía y las tareas domésticas, lo que la hizo “naturalmente integral” y de una “gran capacidad laboral”. Se rescatan, además, “las situaciones de violencia a la que estuvo sometida [lo que] hace de la mujer negra un ser humano combativo por excelencia, donde el concepto de resistencia marcará su perfil a lo largo de la historia”.¹⁴ Es decir, a partir del análisis de estos discursos políticos, pude observar cómo se reinterpretan estos sentidos históricos en función de la formulación de nuevas polí-

13. Respecto de los discursos políticos de este período, he tomado textos producidos por el Centro de Estudios e Investigaciones Afro (CEIAF) y Organizaciones Mundo Afro (OMA) de fines de los 90. Además, trabajé sobre una extensa entrevista realizada en 2006 a Isabel Ramírez Abella (Chabela), en ese momento una de las coordinadoras de OMA y una ferviente militante por los derechos de la mujer afrouruguaya.

14. Grupo de Apoyo a la Mujer Afrouruguaya (GAMA), con el apoyo del Fondo de Población de Naciones Unidas (PNUD) y el Centro de Investigación, Estudio y Desarrollo de Italia (CIES), *Diagnóstico socioeconómico y cultural de la mujer afrouruguaya*, Montevideo, Mundo Afro, 1998, pp. 15, 16.

ticas. Se retoman significantes asociados tanto a la maternidad como a la seducción, la fortaleza y la sabiduría femenina de las esclavas y de las afrodescendientes para reivindicar su lugar en la sociedad. Estos significantes reaparecen en el candombe, así como en los cuerpos y las voces actuales de las bailarinas afrodescendientes, como un “archivo colectivo” que viene dado y que es transmitido mediante la performance como saber social, memoria y sentido de identidad (Taylor, 2001).

El proceso de “racialización”, como ha sido señalado por diferentes autores (Abercrombie, 1996, 1998; Briones, 1998), es un mecanismo político que surge en un momento histórico determinado y que apunta socialmente a construir alteridad a partir de la idea de que las potencialidades grupales estarían predeterminadas por diferencias congénitas en el interior de la especie humana. En el caso uruguayo, retomar el significante “negro” es acción política en tanto da cuenta de una marca fenotípica que opera efectivamente como significante en el contexto histórico y político, en tanto se constituye como un signo de fuerte basamento para la consolidación de identidades políticas (Segato, 2005). Si tomamos en cuenta que hacia 1990 el tratamiento que los medios de comunicación dan al desfile de llamadas continúa destacando el lugar de exclusión en que se encuentran los negros —por ejemplo, nombrando el desfile de llamadas como “el grito de una raza que no muere” (citado por Frigerio, 1995: 109)—, se puede comprender cómo el mecanismo de racialización retomado por las bailarinas opera invirtiendo los valores y produciendo una heridura allí donde el discurso parece más hermético. Que las mujeres remarquen su pertenencia racial, en este contexto de violencia simbólica (y real), da cuenta de una fisura posible de la cual hacen uso, a la manera de una potencialidad que no se les escapa. Además, en un contexto en el que la política de la identidad demarca territorios donde inscribir la lucha por demandas y derechos (Segato, 2008), el ser negro se convierte en una posibilidad de pertenecer a la nación, de exigirle un lugar. Desde esta apertura, y con la reiteración performativa de estos estereotipos, las mujeres hacen uso de las imágenes que circulan sobre ellas nombrándose y mostrándose como sujetos posibles (con existencia).

Por lo tanto, el mecanismo de racialización posibilita a estas mujeres establecer poderes femeninos que legitimen sus propios cuerpos negros, ocupando lugares en la comparsa en tanto mujeres, en relación con los hombres que percuten, y en tanto negras, en relación con las otras mujeres blancas, cruzando ambas categorías de género y raza. En estos poderes está presente un vínculo real (corporal, en tanto vivencial) e imaginario (representacional) con lo que es considerado “negro”; por ello, el proceso de construcción retoma el mecanismo de la racialización como forma de legitimación de un saber y de un ser asociado a la negritud. El ejemplo más claro está en la idea, varias veces repetida, de que el candombe es algo que “se trae genéticamente”. Las mujeres negras lo hacen fundamentando su saber en un conocimiento legítimo y ancestral que se asocia a una pertenencia fenotípica: “Yo soy negra, y el candombe lo llevo en la sangre”, “Sé bailar porque lo traigo del pasado”, “Nací con

esto, es de mi raza". Las mujeres blancas, por su parte, suelen asociar su amor por el candombe con algún supuesto y muy lejano gen africano, o con la idea de que tienen "el alma negra". Es decir, "sentir ese amor por el candombe" es sinónimo de "ser" o de "tener" algo de negro. Se recurre a lo biológico para fundamentar lo que sienten por el candombe, siendo ésta una operación típica de la construcción del discurso racial. No obstante, esta forma tan utilizada para marcar rasgos diferenciales que avalan la exclusión de sectores poblacionales es, de esta manera, reapropiada por los individuos como estrategia positiva de inclusión y legitimación de un "saber hacer".

A partir del análisis de los discursos y de la performance, se puede comprender cómo esta categoría "racial" está construida en la socialización de la práctica, cómo se fue instituyendo a medida que los actores incorporaron las técnicas y los sentidos de la danza, y que es en la socialización práctica donde aparece con frecuencia este discurso ideológico que fundamenta el saber como algo característico de la raza negra. Este "saber" y este "sentir" están justificados por la forma en que han sido adquiridos: en el contexto familiar y barrial, el de los lazos primarios. Así, podemos ver cómo ese ritmo "que se lleva en la sangre" (75) en realidad está presente en los momentos más cotidianos de la vida de estas mujeres y es parte fundamental de sus vivencias más tempranas. Para las bailarinas, estos cuerpos femeninos traen consigo su pasado, tienen la capacidad de presentificar la historia, de hacerla presente en la danza, de asumir el rol de reivindicación de una historia hostil, cruda y dolorosa. En este sentido repetidamente aparecen frases como *"siento que bailo a los ancestros"*, *"por mi danza otros ven a mi abuela"*, *"estoy representando a mi raza"*, o *"cuando bailo se me viene toda la historia"*. Se trata de cuerpos que "saben", de cuerpos "poderosos" que anclan su potencia en una relación imaginaria y sensitiva con un mundo de "antepasados". Mi interpretación es que este mecanismo es una respuesta política que las mujeres afrodescendientes dan a la participación cada vez mayor de mujeres blancas en las comparsas, así como a la difusión creciente del candombe en la cultura nacional. Al marcar diferencias "innatas" en el interior del grupo de mujeres, las afrodescendientes plantean la posibilidad de ubicarse como "genéticamente" más "aptas" para esta danza. Lo que propongo es que en un país donde las mujeres negras se encuentran en un lugar de marginalidad "triple" —según mis interlocutoras—, como mujeres, como negras y como pobres, esta posibilidad de reinterpretar los significantes que las representan en el marco de la performance se convierte en una respuesta política que permite redefinir y legitimar sus roles femeninos y negros dentro de la sociedad.

Esta idea de lo político retoma una forma de desestabilizar lo instituido construyendo identidades inteligibles incluso en los espacios de "reproducción" de lo social hegemónico. Como vienen sosteniendo varios autores (Butler, 2001; Figari, 2007), mantener el eje de la lucha en las políticas afirmativas de la subalternidad muchas veces reproduce la ficción fundacionista, desembocando en la cristalización de las diferencias que se pretenden suprimir. Además, para alinearse bajo la bandera de lo subalterno (o de algún

abyecto) es necesario primero reconocerse como tal, lo que no es un movimiento político ni subjetivo menor, que implica llevar al plano de lo público al menos un rasgo que define –y que define lo no definible– lo rechazado como legítimo (ser mujer, negra, pobre, entre infinidad de adjetivos disonantes), lo que para muchas mujeres “triplemente” marginales no es ni una opción ni una elección.

Sin embargo, inmersas en el ámbito del carnaval, muchas mujeres construyen identidad como negras reiterando la diferencia, desestabilizando su propia mirada sobre las normas que reproducen desigualdad. De esta manera, producen una resistencia afirmativa, en tanto toman un lugar en el contexto social en el que están insertas, se infiltran en el propio discurso hegemónico y realizan su agencia como “mujeres”, dando forma y contenido a un cuerpo femenino legítimo que las incluya. En un contexto en el que las comparsas no tienen permitido narrar la situación social de los negros, porque lo que vende y se premia es la imagen “pintoresquista y peyorativa del negro y de su cultura” (Frigerio, 1995: 75) y porque el proceso de aculturación dejó margen para una visibilidad escurridiza, infiltrada, de la “herencia negra” (Trigo, 1993), por todo esto es que la forma de oponerse a la imago construida por el racismo blanco –en el marco de las comparsas de candombe que concursan en el desfile de llamadas– no ha sido hasta ahora por la vía del discurso político directo, o la confrontación política, sino a partir de una política del cuerpo introducida en esas fisuras que habilita la performance. Para participar del carnaval hegemónico, no se pueden gritar las injusticias sociales, pero se pueden mostrar los cuerpos de manera que se valoren, se miren y se deseen.

Conclusión: ¿reproducción de estereotipos o empoderamiento?

En función de lo expuesto, y antes de concluir, cabe una reflexión final en forma de preguntas: ¿cuál es el límite entre la reproducción sin crítica de los estereotipos y su resignificación legitimadora?, ¿desde qué punto de vista es posible ver empoderamiento y no apropiación de una imagen que subyuga?, ¿por qué es posible ver un cuerpo en acción y no un cuerpo accionado por mecanismos de exclusión externos y coercitivos? Un poco en respuesta a Sztainbok (2008) y otro poco por no perder la costumbre de la autocritica, creo que es necesario detenerse en este dilema. Sztainbok expone esta brecha en su artículo sobre la fetichización de la negritud en la imaginación uruguaya y dice: “Mientras sus prácticas culturales pueden ser objeto de exotización, para muchas personas ellas pueden ser una fuente de identidad, educación, religión y/o política de resistencia” (80). Sin embargo, la autora resalta como posibilidad de resistencia de los afrouruguayos lo que denomina “concientización política” del proceso de fetichización. Al respecto, dice: “La conciencia puede también llevar a acciones políticas de resistencia” (78), y cita las palabras de una activista de Mundo Afro que reflexiona sobre la desfolclorización

de la “colectividad negra”, apuntando a una política estratégica de desnaturalización de la relación entre uruguayos negros y candombe. Mi lectura de su trabajo es que, para ella, sólo es “político” el “despertar de la conciencia negra” como respuesta a la fetichización del cuerpo negro por parte del discurso blanco hegemónico. Desde esta perspectiva, me surge una pregunta: ¿qué política hay para aquellas negras uruguayas que “despiertan” su “conciencia negra” justamente en la asociación posible entre negro-candombe, específicamente en el lugar donde la reflexividad corporizada se produce por la legitimidad que alcanza esta asociación (danza-cuerpo-negras-mujeres) y, además, para aquellas afrouruguayas que no se consideran parte del “colectivo negro” y que, sin embargo, disfrutan de ser bailarinas de comparsas?

Creo que plantear que la racialización es un fenómeno que conlleva placer y humillación, en un juego “somasoquista ambivalente” (76), puede ser hasta cierto punto “verdadero” respecto de este “*placer que siento al bailar*”, pero no agota allí la experiencia subjetiva de las bailarinas negras, ni la posibilidad de confrontación con el imaginario hegemónico que esta práctica cultural también otorga, entendiendo como imaginario hegemónico un proceso en constante disputa que tiene demasiadas aristas para poder ser significado unívocamente. En este sentido, “capacidad de acción” puede ser el procedimiento de significación por el cual un sujeto se reinventa constantemente, pudiendo intervenir allí donde la fisura del significado hegemónico de lo que es “ser afrouruguaya” muestra su permeabilidad. Si, como dice Butler (2001), la significación no es un acto “fundador” de identidad, sino “un procedimiento regulado de repetición” (282), la capacidad de acción reside en la posibilidad de cambiar lo repetido, de intervenir en el mismo proceso de reiteración. A diferencia del argumento fundacionalista de la política de la identidad que “tiende a dar por sentado que una identidad primero debe ocupar su lugar para que se definan intereses políticos, y a continuación se inicie la acción política” (277), el argumento que sostiene Butler es que “sólo puede ser posible una subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva” (282). Desde esta perspectiva, las categorías normativas de sexo, género y, en este caso, raza, pueden ser subvertidas y multiplicadas de forma que se desestabilice la naturalización impuesta por el orden hegemónico. Esta subversión se produce en el contexto del desfile, en la posibilidad que brinda la performance cultural de intercambiar roles, modificar los cuerpos, producir y reproducir significados, logrando cierto empoderamiento.

Actuar, parodiar, interpretar personajes, son una forma de lo político: “Las prácticas de la parodia pueden servir para volver a mostrar y afianzar la distinción misma entre una configuración de género privilegiada y naturalizada y otra que se manifiesta como derivada, fantasmática y mimética: una copia fallida” (Butler, 2001: 284). Como vimos, ser mujer y ser negra, para las afrodescendientes, tiene una multiplicidad de significados, que difícilmente puedan ser totalizados por una noción identitaria. La “comunidad negra” en Uruguay está lejos de ser un representante abarcativo de la “identidad negra” uruguaya. Bajo su distintivo he conocido varias agrupaciones que se disputan

su legitimidad. Con esto no quiero decir que las políticas activistas no propicien mejoras concretas para muchos afrouruaguayos; lo que retomo aquí es una noción de lo político que pueda pensarse más ampliamente, que abarque la acción desde otros campos de disputa. Desde esta postura teórica, el espacio de la comparsa y, más específicamente, el de las llamadas, es un lugar de resistencia para muchas mujeres que no se han apropiado de un discurso político feminista ni combativo. Al ubicarse como un espacio intermedio entre lo ritual y lo espectacular, este tipo de performance permite una implicancia del cuerpo mayor, que se transforma en eje de una reflexividad transformadora que desestabiliza los significantes hegemónicos naturalizados. Ser mujer y ser negra puede, de esta forma, contener un sentido legítimo de “ser” frente a la violencia real y simbólica que ha desintegrado históricamente la existencia de los negros. Así como existe una política de acción que transcurre en la lucha cotidiana, en la del devenir mujer negra en un contexto de exclusión racial importante, el espacio propiciado por el carnaval también habilita una política de acción centrada en el cuerpo, en tanto permite retomar significantes racializados e invertirlos, produciendo poder allí donde lo establecido señala debilidad y marginalidad. Y, en este sentido, considero que un lugar donde cobrar visibilidad social no puede ser sólo pensado como reproductor de desigualdad. Eso sería concebir a los sujetos como incapaces de comprender los espacios donde deciden intervenir; sería concebir a las bailarinas como mujeres que sólo reproducen el estereotipo, sin tener en consideración que el gusto de ser “objeto de deseo para otro” puede ser un placer legítimo y provocador a la hora de desestabilizar las asociaciones reificadas entre lo racial, la sexualidad, el género y la clase, como alguno de los ejes en juego en la conformación de una identidad.¹⁵

En este trabajo la pregunta fue qué cuerpo se inventa desde la fetichización, la exotización del cuerpo negro, ¿cómo se hace uso de esa imagen para construir un cuerpo político, cómo se confronta un discurso estereotipado desde un “fuera del discurso”, cuando no es la palabra lo que está en juego sino la danza, el cuerpo en su movimiento? No pretendo resolver estos interrogantes. Espero poder trabajar sobre formas de lo político que incluyan las posibilidades de un sujeto inacabado en su totalidad, desencionalizado, corporalmente inteligente, estallado en su creatividad. Ésta fue mi apuesta al trabajar con las bailarinas de candombe afrouruaguayas.

15. En este sentido, recuerdo que Chabela, una de las mayores activistas y feministas perteneciente en ese momento a Mundo Afro, llegó el día de las llamadas con un nuevo *look* en el pelo que dejó a todas atónitas. Quiero decir con esto: tener un discurso combativo, políticamente comprometido con la causa de las mujeres negras, no es contrapuesto a formar parte del carnaval, sentir orgullo por el candombe, aprovechar la oportunidad para realizar una “imagen legitimada” de mujer; es decir, asociar candombe-bailarina-femineidad. Esto no es, desde mi punto de vista, reproducir el estereotipo de la sensualidad femenina negra.

Ser herida y cuchillo

Reflexiones sobre la modificación corporal extrema de las *modern primitives*

Marlene Wentzel

I. Este artículo forma parte de una investigación sobre modificación corporal extrema, llevada a cabo en Buenos Aires entre 2003 y 2009, con la intención de reflexionar sobre un movimiento conocido como *modern primitives*.¹ Este grupo urbano se define por la exploración de prácticas y estéticas corporales de origen tribal, las que resignifican en contextos occidentales, atravesados por relaciones asimétricas de género, poder y consumo, entre otras. En esta ocasión, proponemos centrar la mirada en las mujeres *neotribalistas*, quienes, como sujetos activos en la creación y la transformación de sus cuerpos, proponen encontrar nuevos sentidos a su corporeidad, cuestionando y reformulando valoraciones hegemónicas en torno a la identidad, la belleza y el dolor.

Para comprender qué llevó a plantearme la vinculación entre género y modificación corporal, quisiera remontarme a 2003 y describir la primera aproximación que tuve con los *modern primitives*, ya que fue ese encuentro el disparador de este artículo. Esto ocurrió durante una fiesta, en la cual divisé entre la multitud a una chica bailando, con una imagen que me llamó mucho la atención. Su relación con el cuerpo era muy fuerte, algo nunca visto por mí; bailaba extasiada al son de música electrónica, vestida con un jean, un cinturón grande de cuero, el torso desnudo, cadenas en la cintura y en el cuello, con un (poco) sutil componente sadomasoquista. Su cabeza estaba rapada pero formaba patrones estéticos (círculos y rayas), su cuerpo exhibía tatuajes, piercing y otras formas de ornamentación que nunca antes había visto. Bailaba de una forma muy particular, “terrenal” podría ser una manera de describir mi percepción de su danza, y todo a su alrededor generaba algo que sólo puedo

1. Tesis de licenciatura en antropología sociocultural “Cuerpos modernos, rituales primitivos. Un estudio antropológico sobre la modificación corporal extrema” (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010).

describir como una *mística tribal*. Sus marcas corporales remitían a esas imágenes que había visto en la *National Geographic* de tribus tatuadas y adornadas, pero con un componente contrastante: su imagen absolutamente urbana.

Esa misma semana comencé a preguntar a diversas personas si la conocían (su descripción física era bastante particular) y me enteré de que un amigo había musicalizado varias presentaciones del Buenos Aires Suspension Team (BAST), un grupo de exploradores corporales que hacían performances de suspensiones, del cual la muchacha era miembro. A través de este amigo como referencia, conseguí el número de teléfono de otra miembro del BAST, conocida como La Negra, quien, además de ser referente de la modificación corporal en la Argentina, edita la revista especializada en arte y modificación corporal, *PielMag*. Poco antes de concretar una primera entrevista, supe que iba a realizarse el Segundo Encuentro de Arte Corporal en Buenos Aires, al que La Negra, una de las organizadoras, me invitó.

En el contexto de la convención tuve la oportunidad de aproximarme por primera vez a la comunidad de *arte corporal*. Sentada en el stand de la revista, comencé con lo que fueron mis primeras anotaciones de campo; lo primero que me llamó la atención fue, por un lado, la gran cantidad de mujeres con cuerpos modificados y, por otro, que su estética, lejos de ser definible como *tribal* (como había sido mi primera impresión de la joven en la fiesta), remitía más bien al imaginario actual de las *pin-ups*² norteamericanas: mujeres con el pelo teñido de negro o rojo furioso, labios pintados de rojo, medias de red negras, zapatos altísimos, vestidos ceñidos, calzas de leopardo. Todo con un sutil toque de femineidad, evidenciado en las muchas flores coloridas tatuadas en brazos y pechos, incluso líneas tatuadas por detrás de las piernas, imitando las medias de nailon, sumado a un explícito sadomasoquismo, como torsos desnudos con collares de cuero con clavos y correas.

Con el transcurrir de los años, al interiorizarme y conocer más acerca de la heterogeneidad de este movimiento, pude entender que, si bien históricamente los hombres han sido más proclives a modificar sus cuerpos (sobre todo en lo que implica pertenencia a determinados subgrupos como militares, marineros y prisioneros), esta tendencia fue cambiando últimamente hasta ser incluso revertida.³

Por tanto, nuestra intención es centrar la mirada en la agentividad femenina y su potencial creador de nuevas formas de *ser cuerpos*, en los cuales se manifiestan tanto relaciones de poder como resistencia a ellas. Proponemos

2. La expresión *pin-up* se populariza en Estados Unidos a partir de la década de 1940, refiere a fotografías o dibujos de modelos en actitudes que para la época resultaban sexualmente sugerentes. Como referentes de la estética *pin-up* podemos mencionar a Betty Page y los dibujos animados de Betty Boop.

3. En Estados Unidos, por ejemplo, el 60% de la clientela que se tatúa en la actualidad son mujeres (Mifflin, 1997, citado por Fisher, 2002: 100). Si bien no hay datos oficiales en la Argentina, se estima que aproximadamente tres mil personas se perforan o se tatúan por día, con gran demanda de público femenino. Información obtenida de Asociación de Tatuadores y afines de la República Argentina (ATARA), <http://atarainfo.blogcindario.com>.

reflexionar en torno a la corporeidad femenina analizando ciertos mandatos sociales y mediáticos hacia los cuerpos, viendo a través de la exploración y la modificación corporal de las *modern primitives* el lugar y la significación que tienen ciertas valoraciones culturales acerca de lo femenino.

II. Desde los albores de la humanidad, hombres y mujeres han explorado sus cuerpos y desarrollado una amplia variedad de técnicas con el fin de conocerlos, modificarlos, embellecerlos y adornarlos. Estas técnicas se han ampliado, diversificado y resignificado hasta formar parte de lo que actualmente conocemos como modificaciones corporales, convirtiéndose en una rica forma de expresión cultural. Como antropólogos, debemos recordar que el control de las prácticas corporales fue una de las primeras acciones ejecutadas para civilizar a las sociedades llamadas “primitivas”. De alguna manera, cuanto más corporales eran los otros, más civilizado era Occidente. Como sostiene Brenda Farnell (1999):

No es sorprendente encontrar que antes del establecimiento formal de la disciplina, los informes de los primeros exploradores misioneros y etnólogos amateurs del siglo XIX están repletos de expresiones de curiosidad y de una fértil tensión entre el deseo y el disgusto por las prácticas corporales extrañas, actividades domésticas no familiares, “excesos” de gestualidad, rituales “exóticos” y bailes “salvajes”. En general, cuanto mayor era la diferencia observable de aquello aceptable según las normas europeas, más primitiva era considerada la sociedad. Esta línea de razonamiento y distanciamiento del “otro” provee una justificación de los generalizados esfuerzos coloniales para “civilizar a los salvajes” a través del control radical de los prácticas corporales [...] así como prácticas económicas y políticas. (6)

Sin embargo, como una paradoja del devenir humano, la actualidad nos encuentra frente a un fenómeno que crece día a día, y es la incorporación y aceptación en Occidente de prácticas de exploración y modificación corporal provenientes de culturas ajenas a la occidental. Explorar el cuerpo es una de las tantas opciones que ofrece nuestra sociedad como camino de revalorización y/o reencuentro de lo corporal, aunque esta exploración refiera a prácticas que se amoldan a los parámetros vigentes de cuerpo hegemónico: aportando beneficios para la salud, bienestar personal y mejoramiento físico, en tanto rejuvenecen, embellecen, adelgazan, desintoxican el cuerpo o brindan “armonía”.⁴ No obstante, ninguna de estas prácticas implica una visibilización corporal tal que llegue a cuestionar ciertos parámetros establecidos o

4. Pensemos por ejemplo en el auge de técnicas orientales como pueden ser el yoga, el tai chi chuan, el chi kung, por nombrar sólo algunas de las posibilidades más difundidas, aceptadas y reelaboradas en Occidente de experimentar el cuerpo, la mente y el espíritu de manera “integral”. Cualquiera de estas prácticas proponen vivenciar otras formas de concebir la relación cuerpo-mente y cuerpo-mundo, previa adaptación y secularización de las mismas, y for-

permitidos en nuestra cultura. En el caso del *neotribalismo*, en cambio, sí se propone una exploración profunda del cuerpo y del ser, que es altamente visible, pues modifica la imagen corporal. Según Christian Kleese (1999):

Una de las características más significantes del movimiento de los *modern primitives* es su apropiación de “rituales primitivos”. En su búsqueda de experiencias radicales, corporales, psíquicas y espirituales [...] buscan inspiración en las llamadas “sociedades primitivas” a través de la adopción de sus ritos comunales y sus técnicas de modificación corporal. (17)⁵

El autor sostiene que las modificaciones de los *modern primitives* deben ser extremas y diferenciarse claramente de otros tipos de alteraciones corporales aceptadas socialmente. Por ello, es importante diferenciar el carácter exploratorio de las prácticas y los rituales neotribales de otro tipo de modificaciones corporales, que pueden asociarse al consumo narcisista (Lipovetsky, 1990), si bien los límites entre unas y otras no son fijos ni opuestos, y muchas veces conviven dentro del eclecticismo posmoderno.

El movimiento neotribalista nació durante la década de 1970 en Estados Unidos y Fakir Musafar fue uno de sus mentores.⁶ Su propuesta se ancla en la “expresión personal, la búsqueda espiritual, la exploración y el reclamo del propio cuerpo” (Vale y Juno, 1989). Las prácticas y estéticas que influenciaron el neotribalismo se originaron en diversos contextos histórico-culturales; por ello, su transmisión y persistencia implica una resignificación de las mismas no sólo por parte de los sujetos sino también por su inserción en urbes occidentales e industrializadas, un nuevo contexto cultural y comercial que impone sus propios códigos y sentidos. A continuación, realizaremos una breve descripción introductoria de algunas de esas prácticas.⁷

man parte de este contexto posmoderno en el que vemos emerger la revalorización de lo corporal frente a lo intelectual, como una inversión de los términos de la modernidad (Citro, 1999a).

5. Todas las traducciones del inglés al castellano me pertenecen.

6. Asociado a la escena *under* californiana de los años 70, el neotribalismo emerge en gran medida gracias a movimientos homosexuales, lésbicos, *hardcore* y sadomasoquistas. La visibilidad del movimiento punk influenció en gran medida en el surgimiento de estéticas radicales, que poco a poco fueron generando adeptos alrededor del mundo. Durante la década del 80, comenzaron a visibilizarse tanto tatuajes como perforaciones, siendo 1989 un punto de inflexión en la consolidación de la escena, con la publicación del libro *Modern Primitives. An investigation of contemporary adornment & ritual*, de Vale y Juno. Asimismo, las transformaciones tecnológicas (mayor acceso a la información, mejoras instrumentales, medicalización de ciertas prácticas) constituyeron factores decisivos para el posterior desarrollo y consolidación del movimiento.

7. Además de los análisis sobre el neotribalismo que aquí se retoman (Turner, 1999; Featherstone, 1999; Kleese, 1999, entre otros), para América Latina se puede ver la etnografía de Albuquerque de Braz (2006).

- *Tatuajes*: dibujos intradérmicos que se realizan introduciendo pigmentos bajo la epidermis por medio de la inyección de microagujas.⁸
- *Perforaciones*: inserción de adornos de distintos materiales (hueso, madera, acero quirúrgico) en diferentes zonas del cuerpo, que pueden ser partes blandas o cartilagosas como orejas, nariz, tabique nasal, cejas, mejillas, labios, lengua, pezones, ombligo, clitoris, labios mayores y menores, pene y escroto.
- *Escarificaciones*: cortaduras e incisiones poco profundas que provocan cicatrizaciones visibles creando dibujos en la piel.
- *Branding*: del inglés “marcar”. Es un tipo de escarificación que se consigue quemando la piel con metales calientes, cauterizadores eléctricos e incluso con láser, siguiendo (o no) patrones estéticos.
- *Mutilaciones*: como su nombre lo indica, consiste en cortar o cercenar una parte del cuerpo. Puede ser una división quirúrgica de órganos, como la lengua bífida o cortes peneanos, e incluso amputaciones voluntarias (cortarse parte de la oreja o un dedo).
- *Suspensiones*: inserción de ganchos de acero quirúrgico en diversas zonas del cuerpo para suspenderse en el aire vertical u horizontalmente, usando un sistema de cuerdas y poleas como medio de elevación. Los cambios en el flujo sanguíneo y las hormonas liberadas en la práctica generan estados extáticos en los suspendidos, por lo que se recomienda una preparación no sólo física sino también mental antes de iniciarse en esta experiencia. Los ganchos se colocan en diversas áreas del cuerpo como el pecho, la espalda, caderas, rodillas y brazos.
- *Pulling*: del inglés “tirar”. Es un tipo de práctica donde se insertan ganchos en diversas partes del cuerpo, de los cuales se tira, horizontalmente, con algo o alguien haciendo de contrapeso. Por ejemplo, se puede realizar con personas enganchadas entre sí, o tirando a partir de un objeto inmóvil como un árbol, piedras, etcétera.
- *Implantes*: objetos de teflón o silicona implantados subdérmicamente a través de una incisión en la piel. Una vez colocado el objeto, requiere sutura y una correcta cicatrización. Generalmente se colocan cuernos o bolitas de diversos tamaños, en frente, espalda, pecho, brazos, manos. Se pueden obtener diferencias en la textura y dimensionalidad, ya que al cicatrizar la piel se abulta en la forma del objeto elegido, generando un efecto tridimensional.⁹

8. Dentro del ámbito nacional, algunos trabajos, como los de Reisfeld (2004) y Hourquerbie (2007), han analizado los tatuajes desde distintos enfoques y disciplinas.

9. Los implantes son una práctica que está creciendo considerablemente, por lo que hay que destacar que su procedencia no refiere a culturas tribales sino al mundo contemporáneo. Steve Haworth es el impulsor de esta técnica, en Estados Unidos, durante la década del 90.

Muchas de estas prácticas hunden sus raíces en experiencias corporales de culturas cuyas filosofías se apoyan en una visión integral del ser, lo que genera que estas sociedades, de una manera u otra, se idealicen a la luz de la distancia (Featherstone, 1999). Por tanto, el hecho de hablar de conceptos como *moderno y primitivo* requiere tener en cuenta los componentes sociopolíticos que atraviesan tales categorías, ya que refieren a las representaciones que los saberes occidentales han ido construyendo sobre diversas realidades y las formas de entenderlas; realidades atravesadas por asimetrías políticas y luchas de poder inherentes a los procesos de colonización. De hecho, muchas veces durante el trabajo de campo hemos visto cómo se reproduce este imaginario de lo tribal, por un lado, en términos romantizados que obvian el atravesamiento de desigualdades sociopolíticas y económicas, y por el otro, como una clara oposición a los valores de la modernidad urbana, donde primaría la individualidad por sobre lo colectivo y lo social por sobre la naturaleza.

Si bien la fuerza del legado cartesiano contribuyó en gran medida a forjar un sentido del cuerpo disociado del mundo natural y asociado al individualismo (en tanto el cuerpo es concebido como recinto del sujeto, *locus*, límites, y también de libertad), como mencionamos, otras concepciones sobre la corporeidad son extrapoladas de sus contextos para devolverle al cuerpo la dimensión simbólica perdida. Como resultado, el otrora desvalorizado “primitivismo” es ahora revalorizado e idealizado en tanto posibilidad de escapar al disciplinamiento corporal demandado por la sociedad, permitiendo a los sujetos encontrar nuevas formas de ser cuerpo (Citro, Mennelli y Aschieri, 2008). Por ello, creemos que las prácticas neotribales de modificación y exploración corporal se explican menos por su procedencia que por la historia local que las vincula a un nuevo lugar y a nuevos cuerpos en los cuales se inscribe; es en ese lugar donde surten efecto, donde son vividas y resignificadas, ofreciendo a los sujetos la posibilidad de experimentar, a través de sus cuerpos, otra relación con su ser y con su entorno local, resignificando no sólo la herencia cartesiana sino también ciertas pautas de hedonismo posmoderno, ligadas a políticas de consumo mediáticas. De esta manera, se construyen nuevas formas de subjetivación que permiten elegir, cuestionar, explorar y por ende consolidar la propia identidad.

III. En marzo de 2008, en una quinta en Luján, provincia de Buenos Aires, presencié por primera vez una iniciación en un ritual de encarnación.¹⁰ Participar de este evento fue sin lugar a dudas un antes y un después para el desarrollo de mi investigación, ya que observar nuevamente la predominan-

10. Es importante destacar que, durante la investigación de campo, el acceso a las prácticas privadas fue bastante difícil de lograr, debido al hermetismo que generalmente los envuelve, por tratarse de iniciaciones, rituales o prácticas donde los sujetos prefieren mantener su intimidad y a las que sólo acceden invitados.

cia de mujeres me llevó a replantearme el papel y la valoración del género en la exploración y modificación corporal.

Durante el evento observé que la estética de las mujeres era concordante con la observada a lo largo de los años, mujeres cuya femineidad y fortaleza se manifestaba a través del cuerpo y su ornamentación. De las cuatro personas que realizaron prácticas, tres eran mujeres. Dos de ellas realizaron un ritual de lanzas, que fueron colocadas pacientemente en diferentes puntos del cuerpo, como rostro, pecho, panza, piernas y brazos, mientras que la tercera se preparaba para iniciarse en un *pulling*, técnica que, requiere insertar ganchos en el cuerpo (espalda, en este caso), atados por una soga a un árbol, para ejercer ella misma la tensión y el estiramiento deseado sobre su piel.¹¹ Siguiendo la recomendación de Kor Van Lier, organizador del evento,¹² la iniciada, de veinticinco años, se preparó en las semanas previas al ritual con una dieta que excluyó carnes, cigarrillo, drogas y alcohol, y que se basó en jugos de frutas y verduras. El único hombre que realizó una práctica, un renombre modificador corporal con una gran trayectoria dentro de la comunidad local, hizo una suspensión breve pero sumamente intensa, ya que la inició con un salto, potenciando la fuerza de gravedad, produciendo así un estiramiento de la piel extremadamente abrupto y visualmente brusco, aunque a los pocos minutos decidí bajar.¹³

El fuerte contraste entre la preparación, la duración y la ejecución entre las prácticas realizadas por las mujeres y la realizada por el hombre me hizo pensar en la vinculación entre modificación y exploración extrema del cuerpo con el dolor, y cómo el dolor o la resistencia a él es asociado o valorado culturalmente como atributo de lo masculino, en tanto refiere a la fortaleza, el coraje, al imaginario del guerrero. Esto me llevó a reflexionar sobre las *modern primitives* y su vivencia corporal que, probablemente, permitiría invertir los valores culturales y los volví a apreciar, de alguna manera, “biológicamente”: a pesar de que en Occidente se continúe asociando la resistencia al dolor a la masculinidad, es el cuerpo de la mujer el que sufre mensualmente dolores menstruales y, en el caso de la maternidad, el que padece y resiste los dolores del parto. Es indudable que el cuerpo se erige como un factor clave en la socialización de los géneros y muchas características de género son definidas culturalmente. De esta manera, ¿la exploración corporal extrema permite una reappropriación de lo (culturalmente) masculino como la fortaleza y la resistencia al

11. Las dos primeras personas eran experimentadas en la exploración radical del cuerpo; mientras que la tercera, si bien tenía tatuajes y perforaciones, nunca había realizado un ritual de encarnación.

12. Un reconocido explorador corporal a nivel mundial de origen holandés, radicado en la Argentina. Es el mentor del Truth Seeker Syndicate (TSS).

13. Durante este encuentro se introdujo una nueva técnica de inserción de ganchos que no resultaron apropiados para la suspensión y lo incomodaron en su práctica, según nos comentó.

dolor? De ser así, creemos que también hay una resignificación desde lo femenino, donde la fuerza de lo biológico se ve reforzada a través de una estética de mujeres emblemáticamente fuertes, cual “guerreras” de una tribu urbana. Al respecto, sostiene Carolyn Bynum (1990):

Es posible que existiera un componente biológico en la predisposición de las mujeres hacia ciertos tipos de experiencias corporales. El hecho de que, en muchas culturas, las mujeres parezcan más inclinadas en la posesión espiritual y más propensas a somatizar sus estados emocionales o espirituales más íntimos sugiere una explicación fisiológica. En culturas tan diferentes como la medieval europea, la medieval china y la moderna americana, la automutilación y la autoprivación parecen más características de las mujeres que de los hombres. Sin embargo, tenemos que ser prudentes antes de dar por buenas demasiado precipitadamente explicaciones biológicas. Biología y cultura son casi imposibles de distinguir en estos temas, porque los hombres y las mujeres se diferencian entre sí de forma constante en sus experiencias sociales, psicológicas y fisiológicas a lo largo de la historia. (176-177)

Desde esta perspectiva, intentando encontrar respuestas al motivo por el cual es más frecuente la modificación corporal en mujeres que en hombres, encontramos diversas posturas teóricas que aportaron ideas y nuevas preguntas de investigación. Haciendo una relectura de material bibliográfico específico sobre modificación corporal extrema, hallamos en la discusión entre Sheila Jeffreys y Sarah Riley un interesante punto de partida para repensar la cuestión del cuerpo explorado y modificado, desde una perspectiva de género.

La propuesta de Jeffreys (2000) parte de la base de que la modificación corporal es una industria burguesa y redituable, en pleno desarrollo a partir de los años 90. La autora critica la postura que entiende la modificación corporal como una forma de reclamar el propio cuerpo y propone entender esta práctica como un resultado de la dominación masculina, ya que bajo los argumentos de “recuperar el cuerpo” o de “inscribirlo” como forma de resistencia política, la industria estaría cautivando jóvenes deseosas de “mutilarse”. Jeffreys señala que los grupos que practican habitualmente la modificación corporal son vulnerables a la dominancia masculina (mujeres, lesbianas, gays, víctimas de abuso sexual). De esta manera, el predominio de mujeres que modifican su cuerpo se explicaría por la dominación masculina y su discurso hegemónico sobre los cuerpos; por ello, propone conceptualizar toda modificación corporal bajo el concepto de “mutilación”. Según esta autora, la modificación corporal se autolegitima bajo las definiciones de arte corporal, moda o decoración, mientras que la teoría feminista posmoderna estaría proveyendo argumentos “racionales” para legitimar esta “mutilación” corporal (ya que al definirla como recuperación del propio cuerpo, transgresión o reclamo, estaría proveyendo un lenguaje de resistencia política, atractivo para mujeres jóvenes). Por el contrario, sostiene, la modificación corpo-

ral no es desde ningún punto de vista resistencia política, sino resultado directo de la opresión masculina, por lo que propone contemplar la modificación corporal como una de las tantas prácticas peligrosas que en Occidente se justifican a través de patrones de belleza, moda o libertad de elección.¹⁴ La autora señala que en Occidente pareciera que las mujeres estarían entrenadas para alterar sus cuerpos en pos de ciertos mandatos culturales de belleza, donde la mujer que rompe aquellos mandatos se ve condenada socialmente, creando un vínculo hostil hacia el propio cuerpo. Sin embargo, creemos importante destacar que estas prácticas no sólo se dan en Occidente sino en todo el mundo; pareciera que Jeffreys no contemplara que los mandatos de belleza no sólo son occidentales: basta recordar la disminución de pies practicada a las mujeres chinas como símbolo de belleza y erotismo,¹⁵ o la ampliación labial a través de la inserción de objetos en Etiopía, por mencionar sólo algunas de las muchas alteraciones morfológicas existentes en el mundo.

Para Jeffreys, la vinculación entre modificación corporal y abuso sexual es fuerte, ya que, según enuncia, muchos de los hombres y las mujeres que se “mutilan” fueron abusados sexualmente por hombres; la modificación corporal se explicaría entonces como un maltrato hacia el cuerpo por la vergüenza que genera en los abusados. No obstante, muchas de las mujeres y los hombres modificados, desde otra perspectiva, plantean este tipo de experiencias como una forma de recuperar el propio cuerpo, tomado por alguien sin consentimiento, pues, modificándolo, se lo vuelve a reclamar o marcar como propio. Ésta es la postura respaldada por Fakir Musafar, quien avala la modificación y la exploración corporal desde una visión espiritual de búsqueda inherente, según él, a la condición humana (Vale y Juno, 1989). La modificación corporal podría entenderse, siguiendo su argumento, en términos positivos, como una acción productiva de las mujeres que reclaman y experimentan libre y activamente su corporeidad. La propuesta de Musafar retoma un aspecto dejado de lado en la modificación corporal occidental y es su costado espiritual; es éste el giro que permite concebir la exploración corporal de las *modern primitives* como una experiencia positiva. Musafar entiende la modificación corporal como una acción positiva, por brindar a las mujeres justamente lo que Jeffreys niega: la posibilidad de reclamar y vivenciar su propio cuerpo.¹⁶ Obviamente, Jeffreys (2000) cuestiona la postura de Musafar ya que la entiende como una justificación “seudorreligiosa” de un lucrativo y expansivo

14. La autora incluye en este tipo de prácticas nocivas la cirugía estética, la cirugía transexual, las dietas e incluso el uso de tacos altos.

15. Conocida como *pies de loto*, actualmente prohibida.

16. En este sentido, creemos interesante hacer un paralelismo con la práctica corpórea de las místicas medievales, quienes, a través de la exploración corporal, trascendían su experiencia mundana ligada a la dominación masculina; así la autoflagelación puede concebirse de manera positiva y exclusivamente femenina (Bynum, 1990).

negocio. Según ella, la modificación corporal entendida como una práctica espiritual tomada de otras culturas no sería más que un eslogan para promover y legitimar los últimos años de creciente desarrollo de esta industria burguesa. Al respecto dice:

Musafar, quien originalmente era un ejecutivo de la publicidad, desarrolló una religión personal para justificar su negocio, basado en pedazos de prácticas espirituales tomadas de una variedad de otras culturas. (421)

Para la autora, desde esta visión se ignoran las relaciones de poder existentes entre hombres y mujeres, relaciones que construyen acciones y sentimientos sobre los cuerpos que serán modificados. Si bien diferencia en escala las diversas posibilidades de modificación (dado que evidentemente no es la misma experiencia hacerse un aro que una amputación voluntaria), cualquiera de este tipo de prácticas tendría para Jeffreys el mismo origen: la dominación masculina, y sería por ello una “práctica cultural nociva”. Por ende, propone incluir toda práctica de belleza dentro de una discusión política sobre ciudadanía y derechos humanos. Es interesante pensar esta propuesta en tanto Naciones Unidas analiza e incluye ciertas “prácticas tradicionales nocivas” como violaciones a los derechos humanos practicadas por culturas no occidentales, como la mutilación genital femenina o la preferencia sexual de los hijos, mientras que ninguna práctica específicamente occidental es incluida, siendo la violencia la única práctica que (lamentablemente) trasciende barreras culturales (Jeffreys, 2000: 425).

Si bien estamos de acuerdo con la validez y la necesidad de reflexión de esta última propuesta, creemos que la visión de Jeffreys, al obviar la dimensión electiva de los sujetos, excluye automáticamente la posibilidad de escuchar la voz de quienes llama “despreciados” (*despised*). Consideramos que experimentar y explorar el propio cuerpo puede entenderse como una búsqueda válida de sensaciones desconocidas por las mujeres (y por los hombres, ya que nada más personal que la experiencia del propio cuerpo), y no como mero resultado mecánico de la dominación masculina. Sabemos que el cuerpo está inmerso en relaciones de poder, matrices de género y clase que indudablemente interfieren y moldean la experiencia del mismo, pero también creemos en la posibilidad de encontrar, dentro de los intersticios que deja toda dominación, acciones que no sólo cuestionan las relaciones jerárquicas y opresivas, sino que también proponen nuevas alternativas y reformulan experiencias. Creemos que estas prácticas corporales son objeto de transformaciones y resignificaciones que permiten a las *modern primitives* explorar su propia corporeidad desde nuevas perspectivas. Por tanto, reconocer la agencia femenina y la pluralidad de sentidos dados no hace que la dominación masculina se oculte ni legitime; por el contrario, permite comprender cómo los cuerpos se producen a través de ciertas acciones sociales que van de la mano con determinadas formas de conocimiento y dominación.

Esto nos permite pensar en la exploración y la modificación corporal extrema de las *modern primitives* no sólo como una forma de reclamar y recuperar el propio cuerpo, sino como una forma de recuperar atributos asociados cultural e históricamente a lo masculino —como fuerza, valor, coraje, resistencia, dominio— desde un lugar positivo y desde su propia corporalidad. Creemos que, en definitiva, el planteo de Jeffreys no hace más que negar la agentividad de las mujeres, concibiéndolas como reproductoras pasivas de la imposición activa del hombre, cual víctimas femenino-pasivas ante las agresiones masculino-activas, reproduciendo de alguna manera la visión heredada del cristianismo que asociaba la mujer a la carne (cuerpo-pasivo-pecado) y lo masculino al binomio alma-activo.¹⁷

Riley (2002), en respuesta al planteo de Jeffreys, sostiene que la investigación crítica y feminista puede obtener del posmodernismo un marco analítico que permita conceptualizar el cuerpo y sus múltiples significados situados dentro de una compleja serie de relaciones de poder. Si Jeffreys cuestiona la modificación corporal por ser una práctica peligrosa y nociva, es porque la entiende como una “entidad monolítica”, sin importar ni diferenciar cuál sea el tipo de modificación corporal.¹⁸ Si bien está de acuerdo con exponer analíticamente la opresión a la que las mujeres están sometidas, Riley señala que la postura de Jeffreys no ve las múltiples y complejas relaciones que atraviesan todos los cuerpos. Según sus palabras:

En mi propio trabajo, una de las participantes describió una experiencia física de liberación emocional cuando se perforó el ombligo [...]. Este testimonio es similar al discurso que critica Jeffreys de *self harm as self help*; ¿debiera decirle a la participante que se equivocó al disfrutar su experiencia? Prefiero confiar en el concepto de múltiples relaciones de poder para incorporar las paradojas de nuestras experiencias. En este caso, el acto físico y simbólico de perforar su panza fue experimentado como una conexión positiva entre aspectos físicos y emocionales de ella misma, al tiempo que identifica este sentido de liberación como símbolo de las problemáticas de poder entre género, emoción y cuerpo. Vislumbrar las múltiples relaciones de poder permite al investigador comprometerse con las voces de los participantes. (543)

17. Como mencionamos, es interesante considerar el caso de las místicas medievales, donde la asimilación entre mujer y carne permite entender su experiencia corpórea como una identificación exclusivamente femenina con el cuerpo de Cristo, invirtiendo así la asociación negativa cuerpo-pecado, al otorgarle un nuevo valor positivo y constituir al cuerpo femenino en vehículo para llegar a la experiencia divina (Bynum, 1990).

18. Es importante destacar que los planteos de las autoras tienen diferencias cuasientológicas. Riley conceptualiza la modificación corporal como “arte corporal”, en tanto Jeffreys sólo concibe la modificación como arte o arte performativo cuando menciona (entre otros) el caso de la artista corporal Orlan. Más allá de esa excepción, su aproximación a la modificación corporal es, como vimos, desde el concepto de “mutilación”.

Coincidimos con Riley en que los análisis influenciados por el posmodernismo proveen un fundamental aporte en el estudio de las relaciones tanto de dominación y poder como de resistencia, ya que el poder se concibe no como un mecanismo opresivo que se impone indiscutidamente, sino como un sistema complejo de vinculaciones e interacciones. Evidenciar esta dinámica provee un marco analítico que permite observar y reflexionar sobre conductas contextualizadas y corporizadas, pues no todas las modificaciones corporales ni todos los sujetos modificados pueden ser entendidos de la misma manera: la cuestión entonces es destacar la multiplicidad de sentidos posibles que pueden asociarse a la modificación corporal. Por ello, invitamos a pensar en el título de este artículo, que es parte de un poema escrito por Charles Baudelaire, que creemos refleja la experiencia electiva y consciente de la propuesta neotribal:

¡Yo soy la herida y el cuchillo!
 ¡la mejilla y el bofetón!
 yo soy los miembros y la rueda,
 ¡soy la víctima y el verdugo!¹⁹

En este sentido, creemos que la modificación corporal puede entenderse, desde la perspectiva neotribal, como una experiencia que permite no sólo recuperar sino también explorar, cuestionar y celebrar la condición corpórea. Tal es la reflexión de las *modern primitives* que participaron del evento en Luján:

Marcar el cuerpo es una celebración del cuerpo, de la vida, de mi libertad. Una forma de reclamarlo como propio, es un sentido de pertenencia, de libertad.

Yo tengo conciencia de mi cuerpo como forma de vida. El cuerpo es pasajero y es nuestra herramienta para vivir en esta vida. Yo abrazo a mi hija con mi cuerpo, disfruto con mi cuerpo y creo momentos personales para sentir cosas con mi cuerpo. Lo estético, lo que se ve, son declaraciones que uno se permite [...]. Lo mejor del arte corporal es que vos podés usarlo para reformular quién sos y preguntarte quién sos, no sólo desde lo corporal sino también desde lo espiritual.

Como señala Riley, un estudio integral tanto de la opresión como de la resistencia es necesario para entender las relaciones de las mujeres (y también de los hombres) con sus cuerpos, a través del sentido aportado por el contexto en el cual se enmarcan las relaciones de poder que los atraviesan. Es claro que el concepto de “mutilación” de Jeffreys no puede ser considerado una herramienta analítica para explicar tales prácticas; si la exploración corporal no es una práctica monolítica, no puede explicarse como tal (Riley, 2002:

19. Fragmento de “El heotontimorumenos”, poema publicado en *Las flores del mal* (1857).

542).²⁰ En suma, proponemos reflexionar sobre la interrelación entre cultura, género y corporeidad a través de las palabras de los propios *modern primitives*, que condensan parte del recorrido aquí expuesto:

La estética que llevo es un resurgir de lo arcaico y tiene que ver con disolver los límites de lo establecido culturalmente, entendiendo esos límites como un control que de algún modo nos están poniendo. Bueno, yo digo, hasta acá llega.

Me siento libre, dueña de mi cuerpo, de mis decisiones. Todo lo que hago me provoca un inmenso placer; lejos de querer “destruirme”, como muchos piensan, cada detalle minuciosamente elegido me hace amarme aun más y diferenciarme del resto. Hay modificaciones muy extremas, pero cada cual es libre y dueño de su cuerpo. En lo personal no pienso mutilarme, quiero sumar, no restar

Ahora siento el cuerpo muy mío, cada detalle pensado por mí, valorado y cuidado. Luego de cada modificación hay un detalle nuevo para disfrutar, compartir, ver, tocar y sentir. Son regalos, renovaciones. También tuve que hacerme mucho más fuerte. La sociedad juzga demasiado fuerte lo que no entiende, lo que le molesta, lo que no le gusta.

IV. En nuestra sociedad, hablar de modificación corporal implica sin dudas pensar también en el actual auge de la cirugía estética y su creciente aceptación social y naturalización cultural. Reflexionando sobre la fuerza que cobra la imagen corporal y ciertos paradigmas de belleza hegemónicos, sostiene Jean Baudrillard (1974):

Tatuajes, labios distendidos, pies contrahechos de las chinas, sombreador de párpados, base de maquillaje, depilación, rímel, a más de brazaletes, collares, joyas, accesorios: todo es bueno para reescribir sobre el cuerpo el orden cultural, y esto es lo que surte efecto de belleza. (97)

Esto nos lleva a preguntarnos: ¿qué tipo de cultura fomenta el auge cada vez mayor de adolescentes que, por ejemplo, dejan de “pedir fiestas de quince” para comenzar a pedir como regalo operaciones de pechos, nariz e, incluso, liposucciones? ¿Qué hace que se acepten pechos y labios con siliconas, pero se

20. Es interesante aclarar que, si bien la pregunta sobre el límite entre modificación corporal y mutilación está latente en todos los análisis sobre *modern primitives*, es porque, según sugiere Victoria Pitts (1999), se continúa concibiendo la exploración corpórea como una desviación de la norma, asociada a problemas mentales e incluso patologías sociales. El término “mutilación”, como concepto analítico, sugiere de antemano una valoración negativa hacia la agentividad de los sujetos, lo que Jeffreys llega a concebir como una falsa conciencia (Pitts, 1999: 293, 300). Coincidiendo con el planteo de Pitts, muchos entrevistados cuestionaron el hecho de que, social y académicamente, la modificación corporal extrema fuera entendida y divulgada en términos de “autoflagelación”, postura que descarta ontológicamente la dimensión electiva y transformadora del ser, restringiéndola a un comportamiento patológico, negando las diferencias en escala y la significación del heterogéneo mundo de la modificación corporal.

cuestione y rechace otro tipo de implantes quirúrgicos, como pueden ser cuernos en la frente? Recuerdo que hace un tiempo participé de un diálogo donde se cuestionaban las modificaciones corporales “superfluas”, por tratarse de mandatos dominantes-masculinos impuestos a las mujeres para satisfacer patrones de belleza irreales. En respuesta a este comentario una de las interlocutoras comentó: “*Pero si existieran cirugías para tener en vez de más lolas, más inteligencia, ¿no te la harías?*”. Me pareció una idea fascinante, y me dejé pensando en qué pasaría si se pudieran modificar a través del bisturí en lugar del cuerpo otros tipos de atributos, como valores morales, socioculturales, intelectuales... ¿Cuánta gente acudiría a estas clínicas a rejuvenecerse intelectualmente, a darse una estirada a la voluntad, e incluso a aumentarse la moral...?

La cirugía estética, el bótox, la liposucción, la anorexia, la bulimia, la depilación, los *brackets*,²¹ la reconstrucción del himen vaginal, son algunas de las múltiples modificaciones occidentales socialmente aceptadas, y en gran medida fomentadas por los medios, lo que nos conduce a pensar en la frontera entre la belleza y la fealdad, límites que definen la aceptación o la estigmatización de la alteración corporal. Si bien ambos conceptos varían con relación a distintos periodos históricos y distintas culturas, pareciera que en la actualidad los límites entre lo bello y lo aberrante dejaran de ser fijos, y de alguna manera ambos modelos opuestos convivieran. Según señala Umberto Eco (2007), la oposición feo/bello ha perdido valor estético, siendo no más que dos opciones posibles de vida. Al respecto, plantea Andrea Dworkin:

Los estándares de belleza describen en términos precisos la relación que una mujer individual tendrá con su propio cuerpo. Prescriben su movilidad, su espontaneidad, su postura, su garbo, los usos que le puede dar a su cuerpo. Definen precisamente las dimensiones de su libertad física. Y, por supuesto, la relación entre libertad física y desarrollo psicológico, posibilidad intelectual y potencial creativo es umbilical. En nuestra cultura ninguna parte del cuerpo de una mujer se deja sin tocar, sin alterar. Ningún rasgo ni extremidad se libra del arte, o del dolor, del mejoramiento [...] De pies a cabeza, cada sección de su cuerpo es sujeta a modificación y alteración. Esta alteración es un proceso continuo y repetitivo. Es vital para la economía la importante sustancia de la diferenciación masculino-femenino, la más inmediata realidad física y psicológica de ser una mujer. (Citada por Bordo, 1993: 43)

Si bien la modificación corporal extrema de los *modern primitives* es considerada estigmatizante, no lo es el avance de ciertas prácticas redefinidas como moda en los últimos años, desde perforaciones, tatuajes, pechos siliconados, hasta rinoplastias.²² En la sociedad contemporánea, la llegada masiva de los

21. Nombre con el que se denominan los aparatos fijos en ortodoncia.

22. Para un análisis antropológico del auge local de las cirugías estéticas, sugerimos ver la tesis de maestría de Aafjes (2008).

medios ha sido una innegable influencia tanto para la expresión como para la construcción de la propia corporeidad, donde “los medios de comunicación, de meros transmisores, se han hecho difusores y amplificadores de tendencias estéticas, modas y modelos” (Oriol Costa, Pérez Tornero y Tropea, 1996: 47). A través de medios masivos como internet, cine, televisión, revistas, se provee a la sociedad de múltiples imágenes que despiertan curiosidad y deseo, tanto en hombres como en mujeres. Pensemos en el auge que en los últimos años tuvieron programas televisivos como *The Swan*, *Extreme Make Over*, *Dr. 90210*, encargados de “embellecer” a hombres y mujeres a fuerza de bisturí, láser y liposucciones. Estos programas, de origen norteamericano, ofrecían cada uno un producto diferenciado, pero coincidían en la propuesta de modificar personas con problemas congénitos (miopías, labios leporinos, obesidad, problemas dentarios, etc.), o psicológicos (traumas, baja autoestima) aparentemente gratis, a cambio de aceptar la televisación de la operación, la posoperación y la “mágica” recuperación. Todo este proceso (que habitualmente lleva meses, si no años) se encapsulaba en capítulos de treinta minutos. Otra de las opciones era transformar mujeres simples, o naturalmente bellas, en bellezas dignas de miss Universo, también apelando a la magia de la televisión y, por supuesto, al aval de la medicina moderna. En el ámbito local, el programa *Transformaciones* hizo eco de esta tendencia, ofreciendo la televisación de cirugías estéticas y sus consecuencias, con participantes e historias tan disímiles que incluía gente “famosa” (como Noemí Allan y la Tota Santillán, entre otros), hasta personas con deformidades o problemas estéticos producto de accidentes graves o malformaciones.

A pesar de que todas las épocas y todas las culturas definieron pautas sobre corporalidad y belleza, esta promoción sin precedentes de cuerpos únicos y homogéneos es resultado de un modelo de corporeidad ampliamente difundido y visibilizado en nuestro país a partir de la década de los 90. Esta época se caracterizó, entre otras cosas, por la aplicación de políticas neoliberales que propiciaron transformaciones radicales en la realidad de los argentinos; los cambios económicos modificaron la coyuntura social, evidenciando nuevas formas de consumo y nuevos modos de comportamiento, propiciando la emergencia de ciertos cuerpos magnificados mediáticamente. La “frivolidad” de esta década se evidenció en la “menemización de las rubias”, mujeres que se sometieron a cirugías estéticas para alcanzar ciertos patrones de belleza promovidos en gran medida por la apertura mediática, cuya referencia es el ideal estadounidense de belleza, encarnado en la muñeca Barbie. El auge de las cirugías estéticas dio lugar a una creciente e inquietante naturalización de “otro tipo” de modificación corporal extrema, evidenciado en la incesante aparición de labios y pechos siliconados, una invasión sin igual de seres cuasiclonados.²³ Si bien la concreción

23. Recordemos el caso de una publicidad de la bebida gaseosa Sprite, cuyo eslogan rezaba: “La imagen no es nada”, mientras mostraban la producción en masa de mujeres idénticas: rubias, con la piel tostada, pechos generosos y labios voluminosos.

de un proyecto corporal propio siempre está sujeta a normas impuestas por el contexto socioeconómico, creemos que muchas veces se *incorporan* estos mandatos llevándolos a extremos que parecieran exacerbar los parámetros de belleza hasta rozar lo grotesco. Por ello, creemos que al contextualizar la propuesta neotribal sobre la búsqueda de una imagen propia, toma sentido que sus cuerpos reflejen la disconformidad respecto de estos cánones establecidos. La permanente transformación de sus cuerpos manifiesta el deseo y la búsqueda de diferenciarse “originalmente”, de “celebrar” su existencia y declarar públicamente el desacuerdo con ciertos patrones estéticos impuestos mediáticamente. Asimismo, la modificación corporal, como práctica artística, permite visibilizar simultáneamente un cuerpo impuesto y electo, en permanente transformación, reivindicando y cuestionando la experiencia de ser y tener cuerpo. De esta manera, consideramos que estas marcas corporales no son solamente manifestaciones personales de desacuerdo o disconformidad, sino también propuestas que construyen un nuevo sentido de belleza, a partir de la cual se cuestiona y resignifica la vigencia de ciertos cánones impuestos.



Alejandra Pradón

La Negra²⁴Muñeca Barbie²⁵

Estas declaraciones personales se evidencian en la sesión de fotos realizada por La Negra, quien maquilló los implantes en su frente y esternón como pezones, y cosió con hilo quirúrgico el contorno de sus pechos que, paradójicamente, no son implantes. Estas imágenes condensan, a través del cuerpo modificado, la ironía y contradicción de nuestra sociedad, que fomenta los implantes de pechos pero estigmatiza otros implantes, cuya búsqueda o concepto de belleza sea diferente a los estándares que la moda legítima.

V. Siendo el cuerpo una construcción sociocultural, su representación y su imagen han variado a lo largo de la historia y de las culturas; sabemos que

24. Imagen proporcionada por La Negra y reproducida con su permiso.

25. Las imágenes de Pradón y Barbie fueron obtenidas de internet.

las sociedades producen cierto tipo de cuerpos en el marco de ciertas relaciones de poder. Si los cuerpos están atravesados por matrices de género y clase hegemónicas, ¿qué sentido cumple en este contexto la transformación voluntaria del cuerpo femenino? La modificación corporal acompañó la humanidad a través de su desarrollo histórico y cultural, siendo una categoría socialmente construida que incluye alteraciones físicas superficiales y profundas. Por tanto, ¿podemos hablar de norma en cuanto a modificación corporal? En muchas sociedades occidentales, uno de los primeros signos de socialización es perforar las orejas a las niñas; sin embargo, casi nadie tatuaría a su bebé; y seguramente tampoco le perforaría la nariz, pero sí las orejas, ya que hacerlo es considerado norma. En este sentido, ¿qué se considera normal, dónde y por quiénes?

Las modificaciones corporales extremas abarcan un complejo campo que va desde las aceptadas y difundidas cirugías estéticas, que intentan reproducir cierto modelo de belleza legitimado socialmente, hasta las exploraciones personales de las *modern primitives* locales, que hacen de la modificación de sus cuerpos una práctica artística y una forma de vida. Según David Le Breton (1995: 164-165), asistimos a una era en que se percibe el cuerpo como accesorio, en que la modificación corporal remite directamente a la idea de control y donde, a falta de poder controlar la existencia en un mundo cada vez más inaccesible, se controla el propio cuerpo; de este modo, la modificación corporal se entiende como una manera simbólica de no perder el espacio en el tejido del mundo y procurarse un sentido, valores y proyectos. Sin embargo, al hablar del cuerpo, es fundamental no olvidar el lugar que ocupó el cuerpo femenino, en particular con relación a los discursos sobre el cuerpo en general. Por ello, en una época en la que se continúan promoviendo cuerpos únicos, donde el cuerpo femenino sigue siendo anclaje habitual de un discurso masculino y dominante, la propuesta neotribal redefine ciertos conceptos relacionados con el cuerpo femenino, al visibilizar una imagen que cuestiona el sometimiento del mismo a ciertos parámetros socioculturales de belleza y pertenencia. De esta manera, creemos que se puede entender las metamorfosis corporales de las *modern primitives*, por un lado, como expresiones no verbales de disconformidad con ciertos estándares hegemónicos de belleza, y por el otro, como propuestas que construyen un nuevo sentido de belleza, a partir del cual se resignifica la vigencia de esos estándares.

Como vimos, a través de ciertas prácticas de modificación y exploración corporal, se permite redefinir la experiencia del propio cuerpo, cuestionando el discurso hegemónico, recuperando valores y atributos silenciados e incluso negados culturalmente. Retomando a Riley, proponemos entender el sentido plural y contextual de la modificación corporal como parte de complejas relaciones de poder donde ciertas estructuras sociales limitan las experiencias, mientras que simultáneamente permiten vías de resistencia a ellos y su continua resignificación. Este diálogo entre resistencia y poder consiste en que, mientras los discursos dominantes tienden a servir a sus propios intereses, su misma existencia produce focos de resistencia y, al cuestionar estas relaciones

de poder, permiten incorporar la complejidad de la experiencia corpórea. A pesar de que muchas de las alteraciones corporales en boga respondan al afán contemporáneo de embellecerse, identificarse y ser reconocido por los demás, creemos que la búsqueda neotribal refleja nuevas formas de subjetivación que redefinen los parámetros de la cultura dada, donde al deseo de decoración, afirmación y exploración individual se suma la necesidad de cuestionar valores establecidos, proponiendo nuevas formas de vincularse con el cuerpo, de sentir y de exponerse a la mirada ajena.

Bibliografía

- AAFJES, M. (2008), "Belleza producida y cuerpos maleables, un estudio sobre la belleza física y la práctica de cirugía estética en Buenos Aires", tesis de maestría en Antropología, FLACSO.
- ABERCROMBIE, T. (1996), "Q'aqchas and la Plebe in «Rebellion»: Carnival vs. Lent in 18th Century Potosí", *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (1): 62-111.
- (1992), "La fiesta del carnaval poscolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica", *Revista Andina*, N° 2, segundo semestre, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.
- (1998), *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, The University of Wisconsin Press.
- ADSHEAD-LANSDALE, J. y J. LAYSON (1998), *Dance History. An Introduction*, Londres-Nueva York, Routledge.
- ALBÓ, X. (1991), "La experiencia religiosa aimara", en M. Marzal (coord.), *Rostros indios de Dios*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú: 272-341.
- ALBUERQUE DE BRAZ, C. (2006), *Alem da pele. Um olhar antropológico sobre body modification em São Paulo*, São Paulo, Instituto Filosófico e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- ALCOFF, L.M. (2000), "Merleau-Ponty and feminist theory of experience", en F. Evans y L. Lawlow (eds.), *Chiasms: Merleau-Ponty's notion of Flesh*, Nueva York, Sunny Press: 251-272.
- ALEXANDER, F.M. (1931), *The Use of the Self*, Londres, Methuen.
- ALLIEZ, E. y M. FEHER (1991), "Las reflexiones del alma", en M. Feher, R. Nad-daff y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, t. 2: 47-84.
- APPADURAI, A. (1986), "Theory in anthropology: center and periphery", *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2): 356-361.
- APPIAH, K. (1992), *In my father's house: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press.
- ARETZ, I. (1952), *El folklore musical argentino*, Buenos Aires, Ricordi.
- ARISTÓTELES (2004), *Tratado del alma*, Buenos Aires, Losada.

- ARTAUD, A. (1979), *El teatro y su doble* (1938), Buenos Aires, Sudamericana.
- ASCHIERI, P. (2003), "Cuerpos en riesgo", en AA.VV., *El cuerpo. Abordajes artísticos, antropológicos y sociales*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 19-26.
- (2006a), "Danza *Butoh*: cuerpos en movimiento, cuerpos en reflexión", en E. Matoso (comp.), *El cuerpo in-cierto. Cuerpo/arte/sociedad*, Buenos Aires, Letra Viva-Universidad de Buenos Aires: 165-179.
- (2006b), "Trabajo de campo y metamorfosis: los cuerpos del etnógrafo", *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, edición en CD.
- (2009), "Devenires de la danza *Butoh* en Buenos Aires", mesa "Antropología del cuerpo y performance", *10ª Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, edición en CD.
- ÁVALOS, J. (1973), *Coplero popular*, Buenos Aires, Losada.
- AYESTARÁN, L. (1953), *La música en el Uruguay*, Montevideo, Sodre.
- BACHELARD, G. (1964), *The Poetics of Space*, Nueva York, Orion Press.
- BAGLEY, C. (2001), "Educational Research and Intertextual Forms of (Re)Presentation. The Case for Dancing the Data", *Qualitative Inquiry*, 7 (2): 221-237.
- BAJTÍN, M. (1994), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1930), Buenos Aires, Alianza.
- (1999), *Estética de la creación verbal* (1952), México, Siglo Veintiuno.
- BARBA, E. y N. SAVARESE (comp.) (1988), *Anatomía del actor*, México, Gaceta International School of Theatre Anthropology: 369-393.
- BARTHES, R. (1986), *The Rustle of Language*, Nueva York, Hill & Wang.
- BATESON, G. (1958), *Naven*, Stanford University Press.
- y M. MEAD (1942), *Balinese character: a photographic analysis*, vol. 2, New York Academy of Sciences.
- BAUDRILLARD, J. (1974), *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo Veintiuno.
- BAUMANN, M.P. (1996), "Andean, Musica Symbolic Dualism and Cosmology", en M.P. Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*, Madrid, International Institute por Traditional Music-Iberoamericana: 15-65.
- BECKER, Ann E. (e/p), "Nurturing and Negligence: Working on Others' Bodies in Fiji", en T. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience*, Cambridge University Press.
- BEN, P. (2000), "Muéstrame tus genitales y te diré quién eres", en O. Acha y P. Halperin (comp.), *Cuerpos, géneros e identidades. Estudios de historia de género en Argentina*, Buenos Aires, Del Signo: 69-121.
- BENOIT, H. (1955), *The Supreme Doctrine*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BENTHALL, J. y T. POLHEMUS (eds.) (1975), *The Body As a Medium of Expression*, Nueva York, E.P. Dutton.
- BENTIVOGLIO, L. (1985), *La danza contemporánea*, Milán, I Manual Longanesi & C.
- BERGER, J. (2007), *Modos de ver*, Madrid, Gustavo Gilli.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN (1966), *The Social Construction of Reality*, Garden City, Doubleday.

- BERGLUND, A.-I. (1976), *Zulu thought-patterns and symbolism*, Londres, C. Hurst.
- BERNSTEIN, R. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- BESNIER, N. (1996), "Heteroglossic discourses on Nukulaele sprits", en J. Maggeo y A. Howard (eds.), *Spirit in Culture, History and Mind*, Nueva York, Routledge: 75-97.
- BEST, D. (1978), *Philosophy and Human Movement*, Londres, George Allen & Unwin.
- BHABHA, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- BIERSACK, A. (1996), "Prisoners of Time", en A. Biersack (ed.), *Clio in Oceania*, Washington, Smithsonian Institution Press: 231-295.
- BINSWANGER, L. (1963), *Being-in-the-world; selected papers*, Nueva York, Basic Books, Jacob Needleman.
- BIRDWHISTELL, R. (1970), *Kinesics and Context*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- BLACK, S. (1969), *Mind and body*, Londres, William Kimber.
- BLACKING, J. (1973), *How musical is man?*, Seattle, University of Washington Press.
- (1977), *The Anthropology of the Body*, Londres, Academic Press.
- BLOCH, M. (1992), *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press.
- BOAS, F. (1944), *The Function of Dance in Human Society*, Nueva York, Dance Horizons.
- BODDY, J. (1989), *Wombs and Alien Sprits: Women, Men and the Zar Culture in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press.
- BORDO, S. (1993), "El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo", *Revista de Estudios de Género La Ventana*, Universidad de Guadalajara, diciembre, 14: 7-18.
- BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press.
- (1979), *La distinction: critique sociale du jugement*, París, Minuit.
- (1984), *Distinction*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal
- (1986), "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo", en J. Varela Álvarez (comp.), *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta: 183-194.
- (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- (2003), *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*, Córdoba-Buenos Aires, Aurelia Rivera.
- (2005), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- (2006), *El sentido práctico* (1980), Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- BRADFORD, D. y J. PYNES (1999), "Police academy training: why hasn't it kept up with practice?", *Police Quarterly*, 2 (3): 283-301.

- BRAIDOTTI, R. (1997), "Mothers, Monsters, and Machines", en K. Conboy, N. Medina y S. Stanbury (eds.), *Female Embodiment and Feminist Theory*, Nueva York, Columbia University Press: 75-94.
- BRIONES, C. (1998), *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Del Sol.
- BROUDE, G.-J. (1988), "Rethinking the Couvade: Cross-Cultural Evidence", *American Anthropologist*, 90: 902-911.
- BROWN, N.O. (1959), *Life Against Death: The psychoanalytical meaning of history*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BUCKLAND, T. (1999), "All dances are ethnic, but some are more ethnic than others: some observations on dance studies and anthropology", *Dance Research: the Journal of the Society for Dance Research*, vol. 17, N° 1, Edinburgh University Press: 3-21.
- BURKE, P. (1991), *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza.
- BUTLER, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), México, Paidós.
- (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1993), Buenos Aires, Paidós.
- (2006), *Deshacer el género* (2004), Barcelona, Paidós.
- BYNUM, C. (1990), "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, primera parte: 163-225.
- CABRAL, M. (2003), "Pensar la intersexualidad, hoy", en D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes, género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria: 117-126.
- (2004), "De monstruos conjurando", *Mora*, 9-10, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IEGE), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, diciembre: 131-140.
- (2009) (comp.), *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba, Mulabi.
- CABRAL, M. y G. BENZUR (2005), "Cuando digo intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad", *Cadernos Pagu*, N° 24, enero-junio: 283-304.
- CABRAL, M. y D. MAFFÍA (2003), "Los sexos ¿son o se hacen?", en D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes, género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria: 86-96.
- CÁMARA DE LANDA, E. (1994), "La música de la baguala del Noroeste argentino", tesis doctoral, Universidad de Valladolid.
- (2001) "La música de la baguala", *Música. Boletín de la Casa de las Américas*, N° 6-7, nueva época, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas: 23-38.
- (2006) *Entre Humahuaca y La Quiaca. Mestizaje e identidad en la música de un carnaval andino*, Universidad de Valladolid.
- CAMPHAUSEN, R. (1997), *Return of the Tribal: A Celebration of Body Adornment: Piercing, Tattooing, Scarification, Body Painting*, Vermont, Park Street Press.

- CAMPI, D. y M. LAGOS (1994), "Auge azucarero y mercado de trabajo en el noroeste argentino, 1850-1930", *Andes. Antropología e Historia*, N° 6: 179-208.
- CAMPORESI, P. (1991), "La hostia consagrada: un maravilloso exceso", en M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, t. I: 227-244.
- CAROZZI, M. (2000), *Nueva era y terapias alternativas*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.
- (2005), "Talking Minds: The Scholastic Construction of Incorporeal Discourse", *Body and Society*, 11 (2): 25-29.
- CARRIZO, J.A. (1935), *Cancionero popular de Jujuy*, Universidad Nacional de Tucumán.
- CASTAÑEDA, X., C. BRINDIS e I. CASTAÑEDA (2003), *Renombrando la adolescencia: percepciones sobre el cuerpo y la sexualidad en comunidades rurales de México*, Universidad de Guadalajara.
- CITRO, S. (1997a), "Cuerpos festivo-rituales: un abordaje desde el rock", tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (1997b), "Cuerpos festivo-rituales: aportes para una discusión teórica y metodológica", *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de la Plata, parte 3: 218-223.
- (1999a), "La diversidad del cuerpo social: determinaciones, hegemonías y contrahegemonías", en E. Matoso (comp.), *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte*, Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 25-40.
- (1999b), "La multiplicidad de la práctica etnográfica: reflexiones en torno a una experiencia de campo en comunidades tobas", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, N° 18: 91-107.
- (2000), "El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del pogo", *Cuadernos de Antropología Social*, N° 12, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 225-242.
- (2001), "El cuerpo emotivo: de las performances rituales al teatro", en E. Matoso (comp.), *Imagen y representación del cuerpo*, Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento, publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 19-34.
- (2002), "De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana", *Acta Americana. Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas*, 10 (1): 93-112.
- (2003), "Cuerpos significantes: una etnografía dialéctica con los toba taks-hik", tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2004a), "La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico", *Ponencias del VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Córdoba.

- (2004b), “La diversidad del cuerpo social: determinaciones, hegemonías y contrahegemonías”, en E. Matoso (comp.), *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte*, Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 25-40.
- (2008), “El rock como ritual adolescente. Transgresión y realismo grotesco en los recitales de Bersuit”, *TRANS (Revista Transcultural de Música / Transcultural Music Review)*, N° 12, dossier “Música e identidades juveniles en la Argentina contemporánea”, editado por Pablo Vila y Pablo Semán, <http://www.sibetrans.com/trans/trans12/art03.htm>.
- (2009a), *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos.
- (2009b), “Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos”, *Anthropos*, N° 104: 399-421.
- CITRO, S., P. ASCHIERI, Y. MENNELLI y equipo UBACYT F821 (2008), “Límites y dilemas del multiculturalismo: la enseñanza de tradiciones performativas orientales, afro y amerindias en Buenos Aires y Rosario”, ponencia, *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas, edición en CD.
- (2009), “Cuerpos plurales: performances orientales, afro y amerindias en los circuitos culturales públicos y privados de Buenos Aires y Rosario”, ponencia presentada en la *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*, Buenos Aires, edición en CD.
- CITRO, S., P. ASCHIERI y equipo UBACYT F821 (2009), “De la etnografía individual hacia las etnoperformances colectivas”, ponencia presentada al VII Encuentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política: Ciudadanías en Escena. Entradas y Salidas de los Derechos Culturales, Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, 21-30 de agosto de 2009.
- CHAPMAN, M. (1988), “Contextualidad y direccionalidad del desarrollo cognitivo”, *Human Development*, N° 31: 92-106.
- CHARON, R. (1985), *Commencement Address*, Stony Brook School of Medicine, SUNY.
- CLIFFORD, J. (1981), “On Ethnographic Surrealism”, *Comparative Studies in Society and History*, 23 (4): 539-564.
- (2001), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- COCHRANE, R., R. TETT y L. VANDERCREEK (2003), “Psychological testing and the selection of police officers”, *Criminal Justice and Behavior*, 30 (5): 511-537.
- COMAROFF, J. (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- CONRAD, P. (1982), “Sobre la medicalización de la anormalidad y el control social”, en D. Ingleby (ed.), *Psiquiatría crítica. La política de la salud mental*, Barcelona, Crítica: 129-154.
- COPELAND, R. y M. COHEN (eds.) (1983), *What is Dance? Readings in theory and criticism*, Oxford University Press.
- CORIN, E. (1990), “Facts and Meaning in Psychiatry: An Anthropological Approach to the Life-World of Schizophrenics”, *Culture, Medicine, and Psychiatry*, N° 14: 153-188.

- CORTÁZAR, A.R. (1949), *El carnaval en el folklore calchaquí*, Buenos Aires, Sudamericana.
- COSTA, M. y G. KARASIK (1996) “¿Supay o diablo? El carnaval en la Quebrada de Humahuaca”, en N. Ross Cumrine y B. Schmetzl (comps.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y los Andes*, Colección Estudios Americanistas de Bonn: 275-304
- CROSSLEY, N. (1995), “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”, *Body & Society*, 1 (43), Londres, Sage: 43-63.
- (1996), “Body-Subject/Body-Power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty”, *Body & Society*, 2: 99.
- (2001), “The Phenomenological Habitus and Its Construction”, *Theory and Society*, 30 (1): 81-120.
- (2004), “The Circuit Trainer’s Habitus: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout”, *Body & Society*, 10 (1): 37-69.
- CSORDAS, T. (1983), “The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing”, *Culture, Medicine, and Psychiatry*, N° 7: 333-375.
- (1988), “Elements of Charismatic Persuasion and Healing”, *Medical Anthropology Quarterly*, N° 2: 445-469.
- (1990), “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, 18: 5-47.
- (1993a), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- (1993b), “Somatic Modes of Attention”, *Cultural Anthropology*, 8 (2): 135-156.
- (1999), “Embodiment and Cultural Phenomenology”, en G. Weiss y H. F. Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment*, Nueva York, Routledge, 143-162.
- DAMASIO, A. (2008), *El error de Descartes* (1994), Buenos Aires, Drakontos.
- DA MATTA, R. (1981), *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Río de Janeiro, Zahar.
- DANIEL, E.V. (1984), “The Pulse As an Icon in Siddha Medicine”, *Contributions to Asian Studies*, N° 18: 115-126.
- DANTO, A. (1999), *Después del fin del arte*, Barcelona, Paidós.
- D’AQUILI, E.G., C.D. LAUGHLIN y J. MCMANUS (1979), *The Spectrum of Ritual. A biogenetic structural analysis*, Nueva York, Columbia University Press.
- DAWSON, W.R. (1929), *The Custom of Couvade*, Manchester University Press.
- DE CERTEAU, M. (1979), *Les Cultures Populaires*, París, Montiel.
- (1980), “Las prácticas oposicionales de la vida cotidiana”, *Social Text*, N° 3: 3-43.
- (1988), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
- (2000), *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- DESCARTES, R. (1984), *Meditaciones metafísicas* (1641), México, Porrúa.
- (1989), *Tratado de las pasiones del alma* (1649), Barcelona, Planeta-Agostini.

- DELEUZE, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), Barcelona, Muchnik.
- y M. FOUCAULT (1992), “Los intelectuales y el poder” (1972), en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 77-86.
- DEVEREAUX, G. (1967), *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, París, Mouton.
- DEVISH, R. y A. GAILLY (eds.) (1985), “Symbol and Symptom in Bodily Space-Time”, *Special issue of the International Journal of Psychology*, 20: 389-663.
- DREGER, A.D. (2001), *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge-Massachusetts-Londres, Harvard University Press.
- DEWEY, J. (1929), *Experience and Nature*, Londres, George Allen & Unwin.
- (1983), “Human Nature and Conduct”, en J. Dewey, *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DI MARCO, G. (2005), *Democratización de las familias*, Buenos Aires, UNICEF.
- DOUGLASS, M. (1966), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1970), *Natural Symbols*, London, Barrie & Jenkins.
- (1978), *Implicit Meanings: Essays in anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1988), *Simbolos naturales. Exploraciones en cosmología* (1970), Madrid, Alianza.
- (1991), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1966), Madrid, Siglo Veintiuno.
- DUVIOLS, P. (1977), *La destrucción de las religiones andinas*, Editorial Universidad Autónoma de México.
- EILBAUM, L. y M. SIRIMARCO (2006), “Estudios sobre la burocracia policial y judicial, desde una perspectiva etnográfica”, en G. Wilde y P. Schamber (comps.), *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*, Buenos Aires, Paradigma Indicial: 103-124.
- ECHEGARAY, E. (1887), *Diccionario general etimológico de la lengua española*, Madrid, José María Faguineto Editor.
- ECO, U. (1998), “Los marcos de la libertad cómica”, en AA.VV., *¡Carnaval!* México, Fondo de Cultura Económica: 9-20.
- (2004), *Historia de la belleza*, Barcelona, Lumen.
- (2007), *Historia de la fealdad*, Barcelona, Lumen.
- ELIAS, N. (1993), *El proceso civilizatorio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ELSE, G. F. (1957), *Aristotle's Poetics: The argument*, Cambridge, Harvard University Press.
- ELSTER, J. (1979), *Ulysses and the Sirens: Studies in rationality and irrationality*, Cambridge University Press.
- ENOCH, M.D. y S.W. TRETOWAN (1991), “The Couvade Syndrome”, en *Uncommon Psychiatric Syndromes*, Oxford, Butterworth-Heinemann: 92-111.

- ESTEBAN, M.L. (2004), *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Bellaterra.
- ETIENNE, M. y E. LEACOCK (1980), "Introduction", en M. Etienne y E. Leacock (eds.), *Women and colonization: Anthropological perspectives*, Nueva York, Praeger.
- FACHE LEAL, O. (org) (1995), *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*, Porto Alegre, Editora da Universidade UFRGS.
- FARNELL, B. (1999), "Moving Bodies, Acting selves", *Annual Review Anthropology*, 28: 341-373.
- (2000), "Getting Out of the Habitus: An Alternative Model of Dynamically Embodied Social Action", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 397-418.
- FAUSTO-STERLING, A. (1992), *Mythes of Gender*, Nueva York, Basic Books.
- (1998), "Los cinco sexos", en J.A. Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa: 79-89.
- (2000), "Dueling dualism", en *Sexing the Body*, Nueva York, Basic Books: 1-29.
- FAVRET-SAADA, J. (1980), *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge University Press.
- FEATHERSTONE, M. (1999), "Body modification: an introduction", en *Body & Society*, Londres, Sage.
- FERENCZI, S. (1955), *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, Londres, Hogarth Press.
- FERREIRA, L. (1997), *Los tambores del candombe*, Montevideo, Colihue-Sepé.
- (1999), "«Negros-viejos» y «guerreros africanos» en «los tambores» afro-riuguayos: un caso de liminaridad entre performance musical y religión", IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Río de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais-UFRJ.
- FEYERABEND, P. (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londres, NLB.
- FIGARI, C. (2007), *Sexualidad, religión y ciencia: discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- FISHER, J. (2002), "Tattooing the Body, Marking Culture", en *Body & Society*, Londres, Sage: 91-107.
- FISCHER PRAEFFLE, A. (2003), "Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales", en D. Maffia (comp.), *Sexualidades migrantes, género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria: 9-30.
- FITZEL, J. (1994) "Teorizando la diferencia en el Ecuador: viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios", en B. Muratorio (eds.), *Imágenes de imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO, Sede Ecuador. Serie Estudios-Antropología: 8-25.
- FORTES, M. (1983), "Problems of identity and person", en A. Jaacobson-Widding (ed.), *Identity: Personal and Sociocultural*, Estocolmo, Almqvist and Wiskell: 389-401.
- FOUCAULT, M. (1973), *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Nueva York, Vintage.

- (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage.
- (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- (1983), *El nacimiento de la clínica* (1963), Madrid, Siglo Veintiuno.
- (1989), *Vigilar y castigar* (1975), Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- (1993), *Prefacio a la transgresión*, Buenos Aires, Trivial.
- (1995), *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber* (1976), Madrid, Siglo Veintiuno.
- (1996), *Hermenéutica del sujeto* (1982), Buenos Aires, Altamira.
- (2000), *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOURNIER, M. (2003), “Para reescrever a biografía de Marcel Mauss...”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, N° 18 (52): 5-13.
- FRANK, G. (1986), “On Embodiment: A Case Study of Congenital Limb Deficiency in American Culture”, *Culture, Medicine, and Psychiatry*, N° 10: 189-219.
- FRIGERIO, A. (1995), *Cultura negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto*, Buenos Aires, Universitas.
- (2002), “La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional”, *Archives de sciences sociales des religions*, N° 117: 127-150.
- GADAMER, H.-G. (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven, Yale University Press.
- GALIMBERTI, U. (2003), *Il corpo*, Milán, Feltrinelli.
- GARAZABAL, C. (1998), “La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante”, en J.A. Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid, Talasa: 39-62.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- (1987), *La interpretación de las culturas* (1973), México, Gedisa.
- GELL, A. (1979), “Reflections on a cut finger: Taboo in the Umeda conception of the self”, en R.H. Hook (ed.), *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, Londres, Academic Press: 133-148.
- GIDDENS, A. (1992), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, erotismo en las sociedades modernas*, San Pablo, UNESP.
- GLUCKMAN, M. (1963), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West.
- (1970), *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell.
- GÓMEZ, M. (2008a), “Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. Un diálogo con los estudios de mujeres”, *Boletín de Antropología*, 22 (39): 82-111.
- (2008b), “Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom)”, *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (2): 373-408.
- (2009), “¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y misioneros anglicanos

- en las décadas de 1930 y 1940 en el Chaco Centro occidental (Argentina)", VIII RAM (Reunión de Antropología del Mercosur), Buenos Aires, 29 de septiembre-2 de octubre.
- GOOD, B. (1992), "A Body in Pain", en M. DelVecchio Good, P. Brodwin, B. Good y A. Kleinman (eds.), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press: 29-48.
- GOOREN, L. (2003), "El transexualismo, una forma de intersexo", en A. Becerra-Fernández (eds.), *Transexualidad. La búsqueda de una identidad*, Madrid, Ediciones Díaz de Santos: 43-58.
- GORDILLO, G. (1992), "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa", en H. Trinchero, D. Piccinini y G. Gordillo (eds.), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 13-191.
- (1996), "Entre el monte y las cosechas: migraciones estacionales y retención de fuerza de trabajo entre los tobas del oeste de Formosa (Argentina)", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 11 (32): 135-167.
- (2004), *Landscapes of Devils. Tensions of Places and Memory in the Argentinean Chaco*, Duke University Press.
- GOSS, C.M. (eds.) (1959), *[Gray's] Anatomy of the human body*, Filadelfia, Lea & Febiger.
- GRECO, L. (2009), "«É como tu olhar um mundo perfecto» «Es como ver un mundo perfecto». Corporalidad y proyecto político en un grupo de capoeira de Rua", tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- GREGORI FLOR, N. (2006), "Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales", *Aibr. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1), enero-febrero: 103-124.
- GROSSBERG, L. (1992), *We gotta get out of this Place*, Nueva York, Routledge.
- GROSSO, J. L. (2007), "Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtín en nuestras relaciones interculturales", ponencia, XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología-ALAS 2007, Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Guadalajara, 13-18 de agosto.
- GROSZ, E. (1994), *Volatile Bodies*, Indiana University Press.
- GROTOWSKI, J. (1970), *Hacia un teatro pobre*, México, Gaceta.
- GUERSCHMAN, B. (2007), "El cuerpo del investigador como «anotador». Reflexiones acerca del uso de la participación con observación en el trabajo de campo", *Runa*, N° 27: 79-96.
- GYERKYE, K. (1995), *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan conceptual Scheme*, Filadelfia, Temple University Press.
- HACKING, I. (1996), "Memoro Politics, trauma, and the soul", en P. Antze y M. Lambek (ed.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Nueva York, Routledge: 67-87.
- HALL, E.T. (1968), "Proxemics", *Current Anthropology*, 9 (2-3): 83-108.

- (1990), *El lenguaje silencioso* (1959), México, Alianza.
- HALLPIKE, E. (1987), *Los fundamentos del pensamiento primitivo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HAMMERSLEY, M. y P. ATKINSON (1994), *Etnografía. Métodos de investigación*, México, Paidós.
- HANKS, W. (1989), “Text and Textuality”, *Annual Review of Anthropology*, 18: 95-127.
- (1990), *Referential Practice: Language and Lived Space Among the Maya*, University of Chicago Press.
- HARWOOD, A. (1977), *Rx: Spiritist As Needed: A Study of a Puerto Rican Mental Health Resource*, Nueva York, John Wiley.
- HARAWAY, D. (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- HARRIS, O. (1985), “Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer”, *Allpanchis*, vol. XXI, N° 25: 17-42.
- HARVEY, D. (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HAVELOCK, E. (1963), *Preface to Plato*, Oxford, Basil Blackwell.
- HÉRITIER, F. (1991), “Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso”, en M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi (eds.), *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus: 281-299.
- (2007), *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía* (1996), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HERTZ, R. 1990 (ed.), *La muerte y la mano derecha* (1909), Madrid, Alianza.
- HEWES, G.W. (1973), “Primate communication and the gestural origin of language”, *Current Anthropology*, N° 14: 5-24.
- HIRD, M.J. (2000), “Gender’s Nature: Intersexuality, transexualism and the «sex»/«gender» binary”, *Feminist Theory*, vol. I, N° 1: 347-364.
- HOURLQUERBIE, E. (2007), “Jóvenes en conflicto con la ley: cuerpos producidos. Facetas reveladas en tatuajes”, *IX Jornadas Rosarinas de Antropología Social*, edición en CD.
- HUSSERL, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica.
- (2006), *La Tierra no se mueve*, Madrid, Complutense.
- ÍÑIGO CARRERA, J. (1984), *Indígenas y fronteras. Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- IVY, M. (1995), *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, University of Chicago Press.
- JACKSON, M. (1977), *The Kuranko: Dimensions of social reality in a West African society*, Londres, C. Hurst.
- (1978a), “The identity of the dead”, *Cahiers d’Études Africaines*, 66-67 (2-3): 271-297.
- (1978b), “An approach to Kuranko divination”, *Human Relations*, 31 (2), 117-138.
- (1982), *Allegories of the Wilderness: Ethics and ambiguity in Kuranko narratives*, Bloomington, Indiana University Press.

- (1983), “Knowledge of the body”, *Man*, nueva serie, 18 (2): 327-345.
- (1989), *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.
- JAMESON, F. (1991), *El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado* (1984), Barcelona, Paidós.
- JANTSCH, E. (1975), *Design for Evolution: Self-organization and planning in the life of human systems*, Nueva York, George Braziller.
- JEFFREYS, S. (2000), “Body art and social status: cutting, tattooing and piercing from a feminine perspective”, en *Feminism & Psychology*, 10 (4): 409-429, Londres, Sage.
- JODELET, D. (1986), “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en S. Moscovici (comp.), *Psicología social 2*, Buenos Aires, Paidós: 469-494.
- (2006), “Place de l’expérience vécue dans le processus de formation des représentations sociales”, en V. Hass (comp.), *Les savoirs du quotidien. Transmissions, Appropriations, Représentations*, Les Presses Universitaires de Rennes: 235-255.
- JOHNSON, M. (1987), *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago University Press.
- JONES, F. P. (1976), *Body awareness in action: A study of the Alexander technique*, Nueva York, Schocken Books.
- KASSAI, T. (2000), “A Note on *Butoh* Body”, *Memories of the Hokkaido Institute of Technology*, vol. 28: 353-360.
- KANT DE LIMA, R. (2003), “Direitos civis, estado de direito e «cultura policial»: a formação policial em questão”, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, 11: 241-256.
- KATZ, H. (1994), “Um, dois, três: A dança é o pensamento do corpo”, tesis de doctorado, San Pablo, Programa de Comunicação e Semiótica.
- KEALI’INOHOMOKU, J. (1970), “An anthropologist looks at ballet as a form of ethnic dance”, en M. Van Tuyl (ed.), *Impulse 1960-1970*, San Francisco, Impulse Publications: 24-33.
- KESSLER, S. (2002), *Lesson from the Intersexed*, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- KIRMAYER, L. (1992), “The Body’s Insistence on Meaning: Metaphor As Presentation and Representation in Illness Experience”, *Medical Anthropology Quarterly*, N° 6: 323-346.
- KLEIN, H. (1991), “Couvade Syndrome: Male Counterpart to Pregnancy”, *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 21: 57-69.
- KLEINMAN, A. (1988), *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*, Nueva York, Basic Books.
- y J. KLEINMAN (1991), “Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Experience”, *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 15: 275-302.
- KLEESE, C. (1999), “Modern Primitivism: non mainstream body modification and racialized representation”, en *Body & Society*: 5, Londres, Sage: 15-38.

- KOSS, J. (1988), "The Experience of Spirits: Ritual Healing As Transactions of Emotion", mimeo.
- (1992), *Woman As Healers, Women As Patients: Mental Health Care and Traditional Healing in Puerto Rico*, Boulder, Westview Press.
- KROEBER, A.L. (1917), "The superorganic", *American Anthropology*, N° 19: 163-213.
- y C. KLUCKHON (1963), *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Nueva York, Vintage Books.
- KUHN, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago University Press.
- KURATH, G. P. (1960), "Panorama of dance ethnology", *Current Anthropology*, vol. 1, N° 3: 233-254.
- KUSCH, R. (1978), *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda.
- KWAME, S. (ed.) (1995), *Readings in African Philosophy: An Akan Collection*, Lanham, MD, University Press of America.
- LAGOS, M. (1995), "De la tolería al ingenio: apuntes de investigación sobre el trabajo de las aborígenes chaqueñas", en A.A. Teruel (comp.) *Población y trabajo en el Noroeste argentino. Siglos XVIII y XIX*, San Salvador de Jujuy, UNIHR.
- (2000), *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920*, Universidad Nacional de Jujuy.
- LAKOFF G. y M. JOHNSON (1980), *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press.
- (2009), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- LAMAS, M. (2003), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", en M. Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-Porrúa: 327-366.
- LAMBECK, M. (1981), *Human Spirits: A Cultural account of Trance in Mayotte*, Cambridge University Press.
- (1989), "Rationalization or Resistance? Examples from Rural Africa", paper presented to the AAA Annual meeting.
- (1992), "Taboo as Cultural Practice among Malagasy speakers", *Man*, 27 (2): 245-266.
- (1993), *Knowledge and practice in Mayotte: Local discourse of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, University of Toronto Press.
- (1998), "Body and mind in mind, body and mund in body: Some anthropological interventions in a lohg conversation", en M. Lambeck y A. Strathern (eds.), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press: 103-126.
- (e/p), "The Sakalava Poiesis of History", *American Anthropology*.
- LANDGREVE, L. (1975), *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila.
- LAQUEUR, T. (1990), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.

- LAVIGNE, L. (2006), "La intersexualidad. Un abordaje de las representaciones socioculturales hegemónicas", tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2009), "La regulación biomédica de la intersexualidad: un abordaje de las representaciones socioculturales dominantes", en M. Cabral (comp.) *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba, Mulabi: 51-70.
- LEACH, E. (1961), *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press.
- LE BRETON, D. (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad* (1990), Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2002), *La sociología del cuerpo* (1992), Buenos Aires, Nueva Visión.
- LEENHARDT, M. (1961), *Do Kamo* (1947), Buenos Aires, Eudeba.
- (1979), *Do Kamo: Person and Myth in a Melanesian World* (1947), University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1963), *Totemism*, Boston, Beacon Press.
- (1971), *L'Homme nu*, París, Plon.
- (1972), "Structuralism and Ecology", *Barnard alumnae*, primavera: 6-14.
- (1986), *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido I* (1964), México, Fondo de Cultura Económica.
- (1989), *El pensamiento salvaje* (1962), México, Fondo de Cultura Económica.
- LIPOVETSKY, G. (1986), *La era del vacío* (1983), Barcelona, Anagrama.
- (1990), *El imperio de lo efímero* (1987), Barcelona, Anagrama.
- LOCK, M. (1993), "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology*, N° 2: 133-155.
- (1989), "Words of fear, words of power: nerves and the awakening of political consciousness", *Medical Anthropology*, 11: 79-90.
- y N. SCHEPER-HUGHES (1987), "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, 1: 6-41.
- LOPES LOURO, G. (comp.) (1999), *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*, Belo Horizonte, Autêntica.
- LOTT, E. (1993), *Love and Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*, Nueva York, Oxford University Press.
- LOWEN, A. (1971), *The Language of the Body*, Londres, Collier-Macmillan.
- MACCORMACK, C.P. (1980), "Nature, culture and gender: a critique", en C.P. MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press.
- MACCORMACK, C. y M. STRATHERN (ed.) (1980), *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge University Press.
- MAGEO, J. y A. HOWARD (ed.) (1996), *Spirits in Culture, History and Mind*, Nueva York, Routledge.
- MAHMOOD, S. (2006), "Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto", *Etnográfica*, vol. 10: 121-158.

- MARTIN, E. (1987), *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press.
- MARX, K. (1974), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- MARZAL, M. (1991), "La religión quechua surandina peruana", en M. Marzal (coord.), *Rostros indios de Dios*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú: 197-267.
- MAUSS, M. (1950), "Les Techniques du Corps", en *Sociologie et Anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.
- (1973), "Techniques of the body", *Écon. Soc.*, N° 2: 70-88.
 - (1979), "Las técnicas del cuerpo" y "La noción de persona", en *Sociología y antropología* (1950), Madrid, Tecnos: 309-336 y 337-356.
 - (1985), "A category of the human mind: The notion of person, the notion of self", en M. Carrethiers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge University Press.
 - (1991) *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- MAY, R. (1969), *Love and will*, Nueva York, W.W. Norton.
- MEILLASOUX, C. (1998), *Mujeres, graneros y capitales* (1977), Madrid, Siglo Veintiuno.
- MENÉNDEZ, E. (1990), *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*, México, Los Noventa-Alianza.
- MENNELLI, Y. (2004), "El carnaval en el cuerpo", en *Simposio "Propuestas para una antropología del cuerpo"*, VII CAAS, Villa Giardino, Córdoba. Edición en CD.
- (2006), "Acerca de las representaciones de «cuerpo» en las coplas del carnaval de Humahuaca", VIII Jornadas de Antropología Sociocultural. Edición en CD.
 - (2007a), Un abordaje de la performance de contrapunto de coplas «hombre» y «mujer» en el carnaval humahuaqueño", tesina para la licenciatura en Antropología Orientación Etnolingüística, Universidad Nacional de Rosario.
 - (2007b), "El contrapunto de coplas en el carnaval de cuadrillas humahuaqueño: una propuesta de estudio centrada en su performance", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, N° 22: 48-63.
 - (2008), "El carnaval de cuadrillas en Humahuaca: consideraciones en torno de sus sentidos sociales", v Jornadas Nacionales "Homenaje a Guillermo Magrassi. Conocimiento científico y comunidad. De la Puna al Atlántico", Mar del Plata.
 - (2010), "Cuerpos que importan en el contrapunto de coplas del carnaval humahuaqueño", *Avá*, N° 16, Programa de Posgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM, e/p.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962), *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge.
- (1964), *The Primacy of Perception*, J. M. Edie (eds). Evanston, III, Northwestern University Press.
 - (1970), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.
 - (1985), *La estructura del comportamiento* (1942), Buenos Aires, Hachette.

- (1986), *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós.
- (1993), *Fenomenología de la percepción* (1945), Buenos Aires, Planeta-Agostini.
- MERLINO, R. y M. RABEY (1978), “El ciclo agrario-ritual en la puna argentina”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XII: 47-79.
- (1992), “Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur”, *Allpanchis*, N° 40: 173-200.
- MÉTRAUX, A. (1931), “La mujer en las sociedades primitivas”, *Azul. Revista de Ciencias y Letras*, 2 (10): 121-139.
- MINISTERIO DE SALUD Y AMBIENTE DE LA NACIÓN (2003), *El libro de la salud sexual, reproductiva y la procreación responsable en la Argentina. Política. Programa Herramientas*, Buenos Aires.
- MIRANDE, M. E. (2005), “Ábrase esta rueda, vuélvase a cerrar. La construcción de la identidad mediante el canto de coplas”, *Cuadernos FHYCS*, N° 27: 99-110.
- MONDOLFO, R. (2002), *Breve historia del pensamiento antiguo* (1953), Buenos Aires, Losada.
- MONEY, J. (2002), *Errores sexuales del cuerpo y síndromes relacionados. Una guía para el asesoramiento de niños, adolescentes y sus familias*, Buenos Aires, Biblos.
- MONTECINOS, Y. (2002), “El Ballet Nacional Chileno. Perspectiva histórica y humana”, *Revista Musical Chilena*, número especial: 37-53.
- MOORE, H. (1988), *Feminism and Anthropology*, Mineápolis, University of Minnesota Press.
- MORA, A. S. (2006), “El cuerpo de las bailarinas clásicas. Tensiones entre «condiciones», técnica y expresión en una danza de absolutos”, ponencia, VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Salta.
- (2008), “Lógicas y modalidades en el aprendizaje de la danza”, ponencia, IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas.
- (2009a), “El aprendizaje de la danza en un campo de creencia y de luchas. La perspectiva analítica de Pierre Bourdieu y su contribución a la antropología de la danza”, *Maguaré*, N° 21, mayo: 299-334.
- (2009b), “Danza, género y agencia”, *Prácticas de Oficio. Investigación y reflexión en ciencias sociales*, N° 4, Buenos Aires, IDES/UNGS, http://www.ides.org.ar/shared/practicadeoficio/2009_nro4.
- MUNN, N. (1986), *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press.
- MUNROE, R.L., R.H. MUNROE y J.W.M. WHITING (1973), “The Couvade: A Psychological Analysis”, *Ethos*, 1: 30-74.
- MURATORIO, B. (1996), “Diálogos de mujeres, monólogo de poder: género y la construcción del sujeto colonial en la Alta Amazonía”, *Andes. Antropología e Historia*, 6: 241-264.
- MURPHY, R. (1987), *The Body silen*, Nueva York, Henry Holt.
- NGUBANE, H. (1977), *Body and mind in Zulu medicine*, Londres, Academic Press.

- NIELSEN, A. (2007), *Celebrando con los antepasados*, Córdoba, Mallku.
- NIETO, J. A. (2003), *Antropología de la sexualidad*, Tolosa, Ágora.
- NIETZSCHE, F. (1995), *La gaya ciencia* (1882), Madrid, Cofás.
- NIEVAS, F. (1998), *El control social de los cuerpos*, Buenos Aires, Eudeba.
- OAKSHOTT, M. (1962), *Rationalism in Politics and other essays*, Londres, Methuen.
- OJEDA, C. (2001), "Francisco Varela y las ciencias cognitivas", *Revista Chilena NeuroPsiquiatría*; 39: 286-295.
- OLMEDO RIVERO, J. y R. APARICIO (2006), *Hombres de Dios con los pies en la tierra*, Prelatura Humahuaca.
- ONG, A. (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*, State University of New York-Albany Press.
- (1991), "The Gender and Labor Politics of Postmodernity", *Annual Review of Anthropology*, 20: 279-309.
- ONTIVEROS, A. (Yuquila) (2003), "Pobreza y abundancia en la cultura kolla: representaciones y valores. El caso de la Cuadrilla de Cajas y Copleiros del 1800. (La Banda, Humahuaca, Jujuy)", tesis de licenciatura en Comunicación Social, Universidad Nacional de Jujuy.
- ORIOI COSTA, P., J.M. PÉREZ TORNERO y F. TROPEA (1996), *Tribus urbanas*, Barcelona, Paidós.
- ORTIZ RESCANIEREN, A. (1989), "La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos", *Anthropologica*, N° 7, Lima: 137-170.
- ORTNER, S. (1974), "Is female to male as nature is to culture?", en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press: 67-87.
- OTS, T. (1991), "Phenomenology of the Body: The Subject-Object Problem in Psychosomatic Medicine and the Role of Traditional Medical Systems", en B. Pfleiderer y G. Bibeau (eds.), *Anthropologies of Medicine: A Colloquium of West European and North American Perspectives*, Wiesbaden, Wieweg: 43-58.
- (e/p), "The Silent Body-The Loud Leib: Mind Versus Life in Chinese Cathartic Healing", en T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience*, Cambridge University Press: 59-65.
- PANDOLFI, M. (1990), "Boundaries Inside the Body: Women's Suffering in Southern Peasant Italy", *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 14: 255-74.
- (1991), "Memory within the Body: Women's Narrative and Identity in a Southern Italian Village", en B. Pfleiderer y G. Bibeau (eds.) *Anthropologies of Medicine: A Colloquium of West European and North American Perspectives*, Wiesbaden, Wieweg: 59-65.
- PARRY, J. (1989), "The end of the body", en M. Feher (ed.), *Fragments for a History of the Human Body*, Nueva York, Zones Books, vol. 2: 490-517.
- PEDRAZA, Z. (1999), *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá, Universidad de los Andes.
- PIAGET, J. (1986), *La epistemología genética* (1970), Madrid, Debate.
- PICÚN, O. (2002), "Estrategias compositivas de la música popular uruguaya con significados en la cultura del tambor", México, IV Congreso de la Rama

- Latinoamericana de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular.
- PITTS, V. (1999), "Body Modification, Self mutilation and agency in media accounts of a subculture", en *Body & Society*, Londres, Sage.
- PLÁCIDO, A.D. (1966), *Carnaval. Evocación de Montevideo en la historia y la tradición*, Montevideo, Imprenta Letras.
- PLATÓN (2001), *Fedón, o del alma*, Buenos Aires, Biblioteca La Nación.
- PLISSON, M. (1986), "La baguala, un género musical del noroeste argentino", Grenoble, mimeo.
- PODHAJECER A. e Y. MENNELI (2009), "«La Mamita y Pachamama» en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de La Candelaria en Puno y en Humahuaca", *Cuadernos FHYCS*, N° 36: 69-92.
- POLHEMUS, T. (1975), "Social bodies", en T. Polhemus y J. Benthall (eds.), *The Body as a Medium of Expression*, Londres, Allen Lane: 13-27.
- (2000), *The Customized Body*, Londres, Serpent's Tail.
- y J. BENTHALL (1975), *The Body as a Medium of Expression*, Londres, Allen Lane.
- POOLE, R. (1975), "Objective sign and subjective meaning", en T. Polhemus y J. Benthall (eds.), *The Body as a Medium of Expression*, Londres, Allen Lane: 74-106.
- PRESAS, M. (1976), "Corporalidad e historia en Husserl", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. II, N° 2, julio: 167-177.
- PREVES, S. (2001), "Sexing the intersexed: An Analysis of Sociocultural Responses to Intersexuality", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, N° 2: 523-556.
- PUGLISI, R. (2007), "En torno del retorno: caducidad y perennidad en grupos Sai Baba", *IX Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Rosario, edición en CD.
- (2009a), "La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba", *Revista Ciencias Sociales*, 22: 95-112.
- (2009b), "La meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: acceso corpóreo experiencial a Dios", *Religio & Sociedade*, vol. 29, N° 1: 30-61.
- (2009c), "Eventos dislocantes: la etnografía como ruptura ontológica con lo real", *Interações-Cultura y Comunidade*, 5 (6): 129-147.
- (2009d), "Cuerpos vibrantes. Sintonización corporal con el Todo a través del mantra «Om» en grupos Sai Baba", Buenos Aires, *VIII Reunión de Antropología del Mercosur GT5*. Edición en CD.
- RABADE ROMEO, S. (1985), *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RAPPAPORT, R. (1979), "The obvious aspects of ritual", en R. Rappaport (ed.), *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, North Atlantic Books: 173-221.
- RECTOR, M. (1998), "El código y el mensaje del carnaval. Escuelas de samba", en AA.VV., *¡Carnaval! México*, Fondo de Cultura Económica: 48-198.
- REICH, W. (1949), *Character Analysis*, Nueva York, Noonday Press.

- REID ANDREWS, G. (2006), "Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval del Montevideo, 1865-1930", *Revista de Estudios Sociales*, N° 26, Bogotá: 86-104.
- REISFELD, S. (2004), *Tatuajes. Una mirada psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.
- RODRÍGUEZ, M. (2006), "Cuerpo y género en las bailarinas del candombe montevideano", VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de Salta.
- (2007), "Cuerpos femeninos en la danza del candombe montevideano", tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Rosario.
- (2008), "Cuerpos femeninos afroargentinos: raza y poder en la danza de las comparsas de candombe", *Revista de Investigaciones Folclóricas*, N° 23: 72-90.
- (2009), "Entre el ritual y el espectáculo, formas de una reflexividad corporizada en la danza del candombe", *Avá*, 15: 145-161.
- ROMERO BREST, E. (1915), *Pedagogía de la educación física*, Buenos Aires, Cabaut y Cía.
- ROSALDO, R. (1989), "Aflicción e ira de un cazador de cabezas", en *Cultura y verdad. Nueva propuesta del análisis social*, México, Grijalbo: 15-31.
- RICEUR, P. (1979), "The Model of the Text: Meaningful Action Considered As a Text", en P. Rabinow y W. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science*, Berkeley, University of California Press: 73-102.
- (1982), "Palabra y símbolo", "Explicar y comprender", en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Docencia: 7-25 y 75-93.
- (1999), *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), México, Siglo Veintiuno.
- RIGBY, P. (1968), "Some Gogo rituals of «purification»: An essay on social and moral categories", en E.R. Leach (ed.), *Dialectic in practical religion*, Cambridge University Press.
- RIMBAUD, A. (1989), "Una temporada en el infierno" (1873), en AA.VV., *Poesía francesa del siglo XIX*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 105-137.
- RODRIGUES, J. C. (1979), *Tabu do corpo*, Río de Janeiro, Achiamé.
- ROMERO, J.L. (1993), *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza.
- (1997), *El ciclo de la revolución contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ROYCE, A.P. (1977), *The Anthropology of Dance*, Bloomington, Indiana University Press.
- RILEY, S. (2002), "A feminista construction of body art as a harmful cultural practice: A response to Jeffreys", en *Feminism & Psychology*, 12(4), Londres, Sage: 540-545.
- SAHLINS, M. (1976), *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press.
- SAID, E. (1979), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.

- SAIGNES, T. (comp.) (1993), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, Hisbol-IFEA.
- SALMERÓN JIMÉNEZ, M.A. (2009), "Isabel de Bohemia: luces y sombras de la ciencia cartesiana", *Revista de Divulgación Científica y Tecnológica de la Universidad Veracruzana*, XXII (2). Disponible en: <http://www.uv.mx/cien-ciahombre/revistae/vol22num2/articulos/mujeres/index.html>.
- SAN AGUSTÍN (1958), *La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SARLES, H.B. (1975), "A human ethological approach to communication: ideas in transit around the Cartesian impasse", en A. Kendon, R.M. Harris y M. Ritchie Key (eds.), *Organization of behavior in face-to-face interaction*, La Haya, Mouton.
- SAMUELS, A. (1985), "Countertransference, the «Mundus Imaginalis» and a Research Project", *Journal of Analytical Psychology*, 30: 47-71.
- SCHAFFER, J. (1967), "Mind-body problem", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Macmillan, vol. 5: 338-339.
- SCHAFFER, J. y E. BONELLO (2001), "The citizen police academy: measuring outcomes", *Police Quarterly*, 4 (4): 434-448.
- SCHECHNER, R. (2000), *Performance. Teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires, Libros del Rojas.
- SCHIAVONI, L Y L. FRETES (2005), "La mirada hacia el cuerpo a través de las prácticas anticonceptivas. Usuarios y equipo de salud en el hospital Mada-riaga, Posadas, Argentina", Rosario, Congreso Latinoamericano de Antropología.
- SCHODT, C.M. (1989), "Parental-Fetal Attachment and Couvade: A Study of Patterns of Human-Environment Integrality", *Nursing Science Quarterly*, 2: 88-97.
- SHUA, A.M. (1998), *Como agua del manantial. Antología de la copla popular*, Buenos Aires, Ameghino.
- SCHUTZ, A. (1970), *On Phenomenology and Social Relation*, University of Chicago Press.
- SCHWARTZ-SALANT, N. (1987), "The Dead Self in Borderline Personality Disorders", en D.M. Levin (ed.), *Pathologies of the Modern Self*, New York University Press: 114-162.
- SHAPIRO, K.J. (1985), *Bodily Reflective Modes: A Phenomenological Method for Psychology*, Durham, Duke University Press.
- SEARLE, J. (1997), "Consciousness and philosophers. Review of the *Conscious Mind* by David J. Chalmers", *New York Review of Books*, 44 (4): 43-50.
- SEGATO, R.L. (2005), "Raça é signo", *Serie Antropología*, 372, <http://www.unb.br/ics/dan/Serie372empdf.pdf>, consulta: 15 de mayo de 2008.
- (2008), "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad", en A. Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Segato.pdf>.

- SERO, L. (1993), *Los cuerpos del tabaco. La percepción social del cuerpo entre las cigarreras*, Misiones, Editorial Universitaria.
- SHILLING, Ch. (1993), *The Body and Social Theory*, Londres, Sage.
- SICA, G., M.T. BOVI y L. MALLAGRAY (2007), "La quebrada de Humahuaca: de la colonia a la actualidad", en A. Teruel y M. Lagos (dirs.), *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX*, Jujuy, UNJU Editorial.
- SIMÕES GOMES, J. N. (2008), "Capital corpo: Mercado de trabalho, discurso e forma artística da dança", *Actas del 32º Encontro Anual da ANPOCS*.
- SIMONIAN, L.T.L. (2001), *Mulheres da Floresta Amazônica. Entre o Trabalho e a Cultura*, Belém, NAEA-UFPa.
- SIRIMARCO, M. (2001), "El disciplinamiento de los cuerpos. Cuando el castigo construye sujetos", *Cuadernos de Antropología Social*, 14: 43-59.
- (2004a), "Acerca de lo que significa *ser policía*. El proceso de incorporación a la institución policial", en S. Tiscornia (comp.), *Burocracias y violencia. Estudios de antropología política*, Buenos Aires, Antropofagia: 245-280.
- (2004b), "Marcas de género, cuerpos de poder. Discursos de producción de masculinidad en la conformación del sujeto policial", *Cuadernos de Antropología Social*, 20: 61-78.
- (2005), "Milongas: pedagogía del sufrimiento. Construcción del *cuerpo legítimo* en el contexto de socialización policial", *Interseções*, 7 (2): 53-67.
- (2006), "Corporalidades. Producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial", tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2009), *De civil a policía. Una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*, Buenos Aires, Teseo.
- SILVERBLATT, I. (1990), *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- SMYTHIES, J. y J. BELOFF (eds.) (1989), *The Case for Dualism*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- SOICH, D. (2003), "Cuerpo y proceso de trabajo. El caso de una corporación automotriz transnacional", tesis de licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2008), "Disciplina fabril y estrategias de dominación corporal en una corporación automotriz transnacional", *Runa*, 28: 93-110.
- SOUSA SANTOS, B. de (2006), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO.
- STALLYBRASS, P. y A. WHITE (1986), *The Politics and Poetics of Transgression*, Londres, Methuen.
- STOLLER, P. (1989), *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- (1995), *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York-Londres, Routledge.
- STRATHERN, A. (1996), *Body Thoughts*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- STRAUSS, E. W. (1966), *Phenomenological psychology*, Nueva York, Basic Books.
- SZTAINBOK, V. (2008), "National Pleasures: The Fetishization of Blackness and Uruguayan Autobiographical Narratives", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3 (1): 61-84.
- TABOADA, M. (1989), "Nuestra copla campesina: una producción cultural desplazada", *Revista de Antropología*, año IV, N° 8: 17-22.
- (1996) "La memoria de la copla y las coplas de la memoria. Panorama de la copla en la Argentina", en A. Burgos V., *El Romancero y la copla: formas de oralidad entre dos mundos (España-Argentina)*, Sevilla, Utrera: 137-154.
- TAMBUTTI, S. (2006), teóricos de Teoría General de la Danza, maestría en Educación Corporal, UNLP, mimeo.
- y C. PIÑEIRO (s/f), "Historia de la danza. Desde la prehistoria hasta nuestros días", mimeo.
- TAUSSIG, M. (1993), *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge.
- TAYLOR, A.C. (1994), "Una categoría irreductible en el conjunto de naciones indígenas: los jíbaros en las representaciones occidentales", en B. Muratorio (ed.), *Imágenes de imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*, FLACSO Sede Ecuador: 75-107.
- TAYLOR, Ch. (1989), *Sources of the self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- TAYLOR, D. (2001), "El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política", en *E-misférica*, New York University, <http://hemi.nyu.edu/archive/text/hijos2.html>.
- THASS-THIENEMANN, T. (1968), *Symbolic behavior*, Nueva York, Washington Square Press.
- TOLA, F. (1998-1999), "¿Por qué no le tenés compasión a ese niño que mama? Los niños *chonek* y un tipo de terapia chamánica entre los qom (toba orientales) de la provincia de Formosa (Argentina)", *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 18: 429-440.
- (1999), "Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación entre los tobas orientales de la provincia de Formosa", *Papeles de Trabajo*, 8: 197-221.
- (2001), "Ser madre en un cuerpo nuevo: procesos de cambio en las representaciones tobas de la gestación", *Relaciones*, XXVI: 57-72.
- TORTAJADA QUIROS, M. (2001), "Construyendo imágenes de la nación: mujeres y danza moderna", *Casa del Tiempo*, N° 7, México: 44-47.
- TREVIÑO-SILLER, S. (2005), *Contribuciones y aprendizajes de la antropología en la salud pública en México o cómo hacer antropología en tierra ajena y no morir en el intento*, México-Rosario, Centro de Investigación en Sistemas de Salud-Instituto Nacional de Salud Pública.
- TRIGO, A. (1993), "Candombe and the reterritorialization of culture", *Callaloo*, 16, junio: 716-728.

- TRONCOSO, C. (2009), "Patrimonio y redefinición de un lugar turístico, la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, Argentina", *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol.18: 144-160.
- TURNER, B. (1999), "The possibility of primitiveness: Towards a sociology of body marks in cool Societies", en *Body & Society*, London, Sage.
- , S. WAINWRIGHT y C. WILLIAMS (2006), "Varieties of habitus and the embodiment of ballet", *Qualitative Research*, vol. 6, N° 4, Londres: 535-558.
- TURNER, T. (1984), *The Body and Society*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1995), "Social body and embodied subject: Bodyness, subjectivity and sociability among the Kayapo", *Cultural Anthropology*, 10 (2): 143-170.
- TURNER, V. (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1980), *La selva de los símbolos* (1968), Madrid, Siglo Veintiuno.
- (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Nueva York, Paj Publications.
- (1989), *El proceso ritual* (1969), Madrid, Taurus.
- (1987), *The Anthropology of Performance* (1983), Nueva York, Paj Publications.
- y E.M. BRUNER (eds.) (1986), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.
- ULFE, M. E. (1997), "Un ritual de matrimonio en Andahuaylas", *Anthropologica*, 15, Lima: 289-303.
- VALE, V. y A. JUNO (1989), *Modern Primitives. An Investigation of Contemporary Adornment & Ritual*, RE/Search Publications, N° 12.
- VALLADARES, L. (1985), *Canto valisto con caja*, Buenos Aires, Lagos.
- (2000), *Cantando las raíces. Coplas ancestrales del Noroeste argentino*, Buenos Aires, Emecé.
- VANCE, C. (comp.) (1989), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución.
- VARELA, F., E. THOMPSON E y E. ROSCH (2005), *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa.
- VASCONI, R. (1998), "El hombre y su cuerpo. ¿Humanización o violencia?", *Actas de las III Jornadas de Filosofía del Cono Sur y IX Simposio de Filosofía*, La Falda.
- VÁSQUEZ ZULETA, S. (1967), *Carnaval de Humahuaca*, Humahuaca, Museo Folklórico Regional.
- VIGARELLO, G. (2004), *Historia de la belleza*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- VEGA, C. (1965), *Las canciones folklóricas argentinas*, Buenos Aires, Instituto de Musicología y Fondo Nacional de las Artes, Ministerio de Educación de la Nación.
- VOLOSHINOV, V. (1992), *El marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- VGOTSKY, L.S. (1962), *Thought and Language*, Nueva York, John Wiley.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1987), "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana", en João Pacheco de Oliveira (comp.), *Sociedades indígenas e indi-*

- genismo no Brasil*, Río de Janeiro, Marco Zero.
- WACQUANT, L. (2006), *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador* (2000), Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- WEBER, M. (1998), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Madrid, Albor.
- WEINER, J. (1991), *The Empty Place: Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*, Bloomington, Indiana University Press.
- WIKAN, U. (1991), "Toward an Experience-Near Anthropology", *Cultural Anthropology*, 6: 285-305.
- WILLIAMS, B. (1989), *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*, Washington, American Anthropological Association.
- WILLIAMS, D. (1995), "Space, intersubjectivity and the conceptual imperative: three ethnographic cases", en B. Farnell (ed.), *Human Action Signs in Cultural Contexts: The visible and the invisible in movement and dance*, Methuen, Scarecrow Press: 44-81.
- WILLIAMS, R. (1980), *Marxismo y literatura* (1977), Barcelona, Península.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical investigations*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1979), *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- WHORF, B. (1971), *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral.
- WRIGHT, P. (1994), "Experiencia; intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía", *Runa*, xx: 347-380.
- (1998), "Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica", *Serie Antropología*, Universidad de Brasilia.
- WULFF, H. (1998), *Ballet across Borders: Career and Culture in the World of Dancers*, Oxford, Berg.
- YANCY, G. (2008), "The Agential Black Body: Resisting the Black Imago in the White Imaginary", en *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race*, Nueva York, Rowman & Littlefield: 109-139.
- YLÖNEN, M. (2003), "Bodily Flashes of Dancing Women: Dance as a Method of Inquiry", *Qualitative Inquiry*, 9 (4): 554-568.
- ZAHAN, D. (1970), *The Religion, Spirituality, and thought of traditional Africa*, Chicago University Press.
- ZANOLLI, C. (2005), *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca. 1540-1638*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- ZEMPLENI, A. (1988), "How to Say Things with Assertive Acts?", paper delivered to the 12th International Congress for Anthropological and Ethnological Sciences, Zagreb.

Los autores

Patricia Aschieri. Licenciada en Ciencias Antropológicas. Docente de la carrera de Artes e investigadora del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFYL, UBA). Obtuvo una beca de la Universidad de Buenos Aires para la culminación del doctorado en Antropología con el tema “Reapropiaciones de la danza *Butoh* en Argentina”. Es directora (PRI 03-09, FFYL) e integrante (UBACYT F821 y PICT 0273) de distintos equipos de investigación especializados en las áreas de antropología del cuerpo y performance y en las perspectivas interculturales sobre danza y teatro, especialmente aquellas que tienen origen en marcos culturales de tradición oriental. Es performer desde 1995 de danza *Butoh* y tiene formación artística en teatro y distintas técnicas corporales. Ha publicado artículos en revistas y libros de circulación académica y de difusión en el ámbito nacional.

Silvia Citro. Doctora en Antropología (UBA), profesora adjunta de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde dirige el Equipo de Investigación sobre Antropología del Cuerpo (www.antropologia-delcuerpo.com), y es también investigadora adjunta del CONICET. Ha organizado los primeros simposios sobre antropología del cuerpo en el país, así como cursos de grado y posgrado sobre el tema. Publicó los libros *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica* (2009), *La fiesta del 30 de agosto entre los mocoví de Santa Fe* (2006) y más de treinta artículos en compilaciones y revistas académicas de diferentes países, incluyendo *Review: Literature and Arts of the Americas*, *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology*, *Latin American Music Review*, *Yearbook for Traditional Music*, *Anthropos*, *Indiana*, *Revista Transcultural de Música*, *Religião e sociedade*. Recibió becas del CONICET y del Fondo Nacional de las Artes en la Argentina, y fue investigadora visitante en el Instituto Iberoamericano de Berlín, gracias a una beca de la DAAD, y en el Department of Performance Studies, New York University, por medio de una beca Fulbright. En 2006 recibió el Premio Lati-

noamericano de Musicología Samuel Claro Valdés, por su análisis de las danzas aborígenes.

Thomas Csordas. Obtuvo su Ph.D. en Antropología en 1980 (Duke University). Ha enseñado en Harvard Medical School, Case Western Reserve University y actualmente es profesor en la Universidad de California, San Diego, Estados Unidos. Se ha especializado en las áreas de antropología médica y psicológica, religión comparada, fenomenología cultural y *embodiment*, globalización y cambio cultural, abordando temas como los procesos terapéuticos en la curación religiosa, el lenguaje ritual y la creatividad, la transformación del self y las técnicas corporales. Ha efectuado investigaciones etnográficas entre católicos carismáticos, grupos navajo y, actualmente, con jóvenes bajo tratamiento psiquiátrico en el suroeste de Estados Unidos. Entre sus obras se destacan el artículo que aquí traducimos “Somatic Modes of Attention” (*Cultural Anthropology*, 1993), sus libros *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (1997), *Body/Meaning/Healing* (2002) y sus compilaciones *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* (1994) y *Transnational Transcendence. Essay on Religion and Globalization* (2009).

Lucía Fretes. Antropóloga social (UNAM) e investigadora de la Secretaría de Investigación y Posgrado de la misma universidad. Actualmente se encuentra cursando la maestría en Ciencias Sociales y Humanidades (UNQU) y es becaria de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Investiga sobre temas relacionados con la salud sexual y las políticas públicas.

Mariana Daniela Gómez. Licenciada en Antropología (UBA), becaria doctoral del CONICET (2006-2011) y recientemente becaria del DAAD (Alemania). En 2002 comenzó a trabajar en comunidades toba del oeste, en la provincia de Formosa, participando en proyectos de gestión comunitaria, y en los últimos cuatro años en la investigación académica. Hasta el momento sus áreas de investigación han sido los estudios etnoterritoriales y los estudios de género en grupos indígenas. Su investigación doctoral aborda los cambios ocurridos en la construcción social y cultural del género entre los tobas del oeste en las últimas ocho décadas, priorizando las experiencias de las mujeres toba.

Michael D. Jackson. Obtuvo su Ph.D. en Antropología, en 1972 (Universidad de Cambridge). Ha enseñado en los departamentos de antropología en las universidades de Nueva Zelanda, Copenhague, Sydney e Indiana y desde 2005 es profesor en la Harvard Divinity School. Ha efectuado trabajos de campo en Sierra Leona (África occidental) y Australia. Sus estudios han sido influenciados por la teoría crítica, el pragmatismo americano y el pensamiento existencial-fenomenológico, y se ha interesado por mostrar cómo la reflexión y la investigación pueden comprometerse con cuestiones cotidianas,

exigencias y disputas que caracterizan la vida humana en cada sociedad. Es autor de numerosas obras, entre las cuales se destacan “Knowledge of the body” (*Man*, 1983), artículo fundamental para la antropología del cuerpo que aquí traducimos, el libro *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry* (1989), su compilación *Things As they Are. New Directions in Phenomenological Anthropology* (1996), y los libros *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project* (1998) y *The Palm at the End of the Mind: Relatedness, Religiosity, and the Real* (2010). Sus textos han recibido premios como el Victor Turner Prize in Ethnographic Writing (2005, 1990), y el Senior Book Prize, American Ethnographic Society (1997). Es también autor de numerosos libros de poesía.

Michael Lambek. Obtuvo su Ph.D. en Antropología en 1978 (University of Michigan, Ann Arbor). Actualmente es profesor en la Universidad de Toronto Scarborough, Canadá. Se ha dedicado a los campos del ritual y los sistemas simbólicos, la posesión espiritual, la antropología médica, persona y subjetividad, ética y bases morales de la acción, entre otros. Ha realizado trabajo de campo en el oeste del océano Índico desde 1975, en Madagascar y Mayotte, y actualmente se halla investigando acerca de la heterodoxia religiosa y médica en Suiza. Entre sus obras se encuentran *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession* (1993), y en la edición, junto con Andrew Strahern, *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia* (1998), donde se encuentra su artículo “Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation”, el cual es presentado por primera vez en castellano en este libro, y *A Reader in the Anthropology of Religion* (2008).

Luciana Lavigne. Profesora y licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Investigadora del Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, y docente del Departamento de Artes, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Becaria doctoral del CONICET. Desarrolla investigaciones en el área de estudios sobre sexualidades y género. Actualmente investiga sobre políticas públicas en sexualidad, especialmente el abordaje de la educación sexual en el ámbito educativo.

Yanina Mennelli. Licenciada en Antropología (UNR), becaria doctoral CONICET y auxiliar docente en la misma universidad. Integra el Equipo de Antropología del Cuerpo y participa como investigadora en formación de los proyectos UBACYT F821 (2006-2010) y PICT 00273 (2007-2011). Asimismo, integra desde su constitución el Área de Antropología de Cuerpo (Escuela de Antropología, UNR). Desde 2001 se dedica al estudio de rituales del Noroeste argentino y performances de matriz antigua desde una perspectiva intercultural. Su investigación actual aborda las transformaciones en la performance de canto con caja y su trayectoria en los últimos treinta años, a través de la comparación entre diversos contextos (festivos rituales, escénicos y talleres) de las

experiencias de diversos performers que la practican. Sobre este tema ha presentado trabajos en congresos nacionales e internacionales y ha publicado en revistas especializadas del ámbito nacional. Además tiene formación actoral y en técnicas vocales desde 1994.

Ana Sabrina Mora. Licenciada en Antropología (UNLP) y doctoranda en Ciencias Naturales, orientación Antropología (UNLP). Becaria de posgrado del CONICET. Lugar de trabajo principal: Núcleo de Estudios Socioculturales (UNLP). Coordinadora del Grupo de Estudio sobre Cuerpo (NES-UNLP). Docente e investigadora de la Universidad Nacional de La Plata y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Ha publicado artículos en revistas de la Argentina y Latinoamérica y participado en reuniones científicas nacionales e internacionales.

Rodolfo S. Puglisi. Licenciado en Antropología (UNLP), doctorando en Ciencias Antropológicas (UBA) y becario del CONICET. Desempeña su trabajo en el Instituto de Ciencias Antropológicas (FFYL, UBA) y se especializa en las áreas de antropología del cuerpo y antropología de la religión, indagando en las prácticas y representaciones corporales de grupos argentinos devotos de Sai Baba. Realizó diversas publicaciones y presentaciones a la comunidad académica sobre estos temas. Participa en los proyectos UBACYT F821, PICT-0273 y PRI 0° 09 (todos en FFYL, UBA) y es miembro del Equipo de Investigación sobre Antropología del Cuerpo.

Manuela Rodríguez. Licenciada en Antropología (UNR), becaria doctoral del CONICET y auxiliar docente en la misma universidad. Participa en los proyectos de investigación UBACYT F821, PICT-00273 y es miembro del Equipo de Investigación sobre Antropología del Cuerpo. Especializada en las áreas de antropología del cuerpo y estudios de la performance, en enfoques teóricos y metodológicos sobre la corporalidad, y en danzas y prácticas rituales afro-americanas, ha realizado diversas publicaciones y presentaciones a congresos sobre estos temas. Además tiene formación en danza de orixás desde 2004 y formación actoral desde 1992.

Lidia Schiavoni. Antropóloga social (UNAM), magíster en Metodología de la Investigación Científica (UNER) y miembro de la Red Interuniversitaria de Género y Trabajo. Es profesora regular de los departamentos de Antropología Social y de Comunicación Social, e investigadora de la Secretaría de Investigación y Posgrado (FHYCS, UNAM), en dirección de proyectos desde 1998. Ha publicado artículos y libros sobre trabajo femenino y familias en situación de pobreza; investiga actualmente temas de sexualidad y género.

Mariana Sirimarco. Doctora en Antropología (UBA). Investigadora asistente del CONICET. En el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA, directora de proyectos de investigación (UBACYT y Agencia Nacional de Promoción Cientí-

fica y Tecnológica), y docente de la carrera de Ciencias Antropológicas. Ha publicado el libro *De civil a policía. Una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial* (2009) y artículos en compilaciones y revistas académicas de diferentes países. Ha recibido becas y subsidios del CONICET, la Fundación Antorchas, el SPU-CAPES para la Universidad Federal Fluminense (Niterói, Río de Janeiro) y el MECYT-DAAD para la Universidad Libre de Berlín.

Darío Soich. Licenciado en Ciencias Antropológicas (UBA). Su tesis versó sobre “Cuerpo y proceso de trabajo: el caso de una corporación automotriz transnacional”. Entre 2004-2007 se desempeñó como investigador de apoyo en el proyecto UBACYT F157 “Interpretaciones de la historia y estrategias socioculturales poscoloniales en grupos mbyá, toba y mocoví: un análisis a partir de sus performances”, dirigido por Irma Ruiz. Desde 2006 se desempeña como becario doctoral del CONICET y trabaja en comunidades mocovíes del Chaco austral (Santa Fe, Argentina). Sus áreas principales de interés son usos y representaciones del cuerpo, performances laborales, prácticas de subsistencia y regulaciones capitalistas de la población en el Gran Chaco.

Marlene Wentzel. Licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Su tesis abordó la modificación extrema del cuerpo. Entre 2006 y 2009 participó en el proyecto de investigación “Cuerpo y multiculturalismo en prácticas socioestéticas contemporáneas” (UBACYT F821), dirigido por Silvia Citro, en el Instituto de Ciencias Antropológicas (FFYL, UBA).