

Libros de **Cátedra**

Antropología Social

Contribuciones al diálogo de saberes

María Cristina Salva (coordinadora)

FACULTAD DE
PSICOLOGÍA

S
sociales

**Edulp**
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

CONTRIBUCIONES AL DIÁLOGO DE SABERES

María Cristina Salva

(coordinadora)

Facultad de Psicología



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


EDITORIAL DE LA UNLP

Agradecimientos

A la Facultad de Psicología por el espacio que nos ha brindado para el desarrollo de esta publicación y su aporte al compromiso en la construcción de una universidad y un conocimiento colectivo.

A los y las colegas que integran la cátedra de Antropología Cultural y Social por el compromiso, el afán y el diálogo constructivo con que encararon diariamente los desafíos de la práctica docente y especialmente a los y las autoras de este Libro por el entusiasmo y la capacidad de trabajo que fueron poderosos aportes a su culminación.

A los y las estudiantes por acompañarnos en nuestro trabajo e interpelar nuestro pensamiento.

Índice

Introducción _____ 6

María Cristina Salva

PRIMERA PARTE

Aportes de la investigación antropológica

Capítulo 1

Notas sobre la etnografía _____ 9

María Cristina Salva

Capítulo 2

Una mirada antropológica a la devoción al cura Brochero _____ 30

Rodolfo Puglisi

Capítulo 3

Estrategias conceptuales en el abordaje de la alteridad _____ 44

María Alejandra Waisman, Alfonsina Verónica Albertí y María Florencia Rispoli

SEGUNDA PARTE

Sobre la naturaleza humana

Capítulo 4

La naturaleza cultural del ser humano _____ 75

Adriana Archenti, Diana Weingast

Capítulo 5

El transhumanismo: ¿una nueva humanidad? Aportes a una crítica sociocultural _____ 93

Gabriela Marta Lago

TERCERA PARTE

Identidades sociales

Capítulo 6

Ciclo de vida y edad: aportes de la antropología _____ 109

Karina Dionisi

Capítulo 7

Identificaciones de género: un recorrido conceptual _____ 123

Gimena Palermo y Felicitas Fonseca

Capítulo 8

Mudanzas identitarias y procesos de conversión en el budismo argentino _____ 138

Catón Eduardo Carini

Los autores _____ 159

Introducción

Este Libro de Cátedra reúne material de estudio derivado del trabajo colectivo desarrollado a lo largo de una extensa trayectoria en docencia, investigación y extensión universitarias. Se organiza a partir de la tematización y profundización de contenidos principales que componen el Programa General vigente de la asignatura Antropología Cultural y Social que integra el Plan de estudios de las carreras de Psicología de nuestra Universidad. Nos guía el propósito de favorecer desde una instancia reflexiva la apropiación, por parte de estudiantes y graduados, de una producción escogida de la Antropología Social. Entendiendo que, como señala Gouldner, las ciencias sociales son tanto parte del mundo como una concepción de éste, planteamos como punto de partida que la Antropología es también una actividad crítica lo cual nos lleva a una permanente puesta en situación de su producción teórica y conceptual metodológica. Ello significa situarla en los marcos socio-históricos, vincularla con el sistema de ideas y con el proceso productivo-reproductivo general.

Señalamos además que el encuadre que construimos sobre las temáticas abordadas reconoce que una explicación más completa de los procesos sociales humanos implica necesariamente el trabajo interdisciplinario ya que los comportamientos humanos en su dinamismo y complejidad son expresión de la acción mutua e interdependiente de los aspectos psicológicos, culturales y sociales.

En relación a los temas tratados destacamos que la disciplina antropológica, ciencia de la cultura por excelencia, fue considerada desde sus inicios como constructora de la *mirada* sobre la *alteridad* y ella constituyó un pilar fundamental sobre el que se erigió. Dicha construcción sobre la otredad ha estado atravesada por el devenir histórico del concepto de cultura en tanto nuclear a nuestra disciplina. Incluimos así el debate sobre la naturaleza cultural de la humanidad y el análisis de las identidades sociales. Todo ello unido a un énfasis disciplinar en un abordaje teórico-metodológico de máxima cercanía con su objeto de estudio, privilegiando un enfoque micro y cualitativo pero que también destaca el registro de la posición diversa y desigual de los colectivos sociales en una sociedad.

En razón de lo cual el material que incluimos aspira a ofrecer nuevas alternativas de complementariedad, intercambio y enriquecimiento. La propuesta se ubica en este marco, siempre vigente.

Organización del libro

El Libro está organizado en tres partes que corresponden a los núcleos temáticos en que se han incluido los ocho capítulos que integran el total de la obra. Es así que en el Primer capítulo se presentan algunas cuestiones básicas del enfoque etnográfico en el campo antropológico. La delimitación conceptual y una aproximación a los fundamentos epistemológicos y teórico-metodológicos del mismo. El rescate de la centralidad del etnógrafo como sujeto social con su experiencia inmediata en la observación participante. La construcción de una particular mirada al incorporar como dato básico en la producción de conocimiento el abordaje del punto de vista de los “*nativos*”. El Segundo capítulo presenta un abordaje etnográfico de los grupos brocherianos. Se reseñan las características principales de la devoción al cura Brochero, describiendo brevemente prácticas y festividades más importantes y destacando la creencia en la capacidad sanadora de este santo. El Tercer capítulo se propone problematizar las limitaciones del modelo de la diversidad para analizar la alteridad buscando visibilizar que gran parte de las diferencias que encontramos en los individuos y grupos se deben tanto a la *diversidad cultural* como a la *desigualdad*, esto es, la participación dispar en la apropiación de los bienes materiales y simbólicos de interés crucial para la producción y reproducción de la vida.

La Segunda parte referencia a una caracterización de la especificidad de lo humano. Se incluyen aquí el Cuarto capítulo que aborda la pregunta por las maneras en que la disciplina caracteriza las relaciones entre lo biológico y lo cultural, ejemplificando a través de su experiencia la modelación socio cultural de una biología humana. A continuación en el Quinto capítulo se indagan las nuevas vinculaciones de lo natural y lo cultural en la construcción del cuerpo humano en el llamado posthumanismo o postevolución. Crítica desde la óptica de la antropología.

La Tercera parte incluye desarrollos sobre adscripciones identitarias a partir de las dimensiones etarias, de los géneros y del campo religioso. En el Capítulo seis se presentan los principales aportes teóricos y metodológicos de la antropología social al entendimiento de las clasificaciones sociales realizadas a partir de la dimensión de edad, particularizando en este caso en el último ciclo de vida denominado “ancianidad”, “vejez” o “tercera edad”. En el Capítulo siete se desarrollan algunos debates contemporáneos sobre el género y su relevancia como eje estructurante de la vida colectiva e individual. En el marco temático de la construcción de identidades sociales se hace referencia desde una aproximación relacional a su relevancia en los procesos de pertenencia, diferenciación e interacción social. Finalmente en el Capítulo ocho se indaga el proceso de conversión que atraviesan los integrantes de diversos centros budistas argentinos, específicamente de los identificados con la vertiente tibetana de esta religión, inspeccionando las mudanzas identitarias que el mismo implica.

María Cristina Salva

PRIMERA PARTE

Aportes de la investigación antropológica

CAPÍTULO 1

Notas sobre el quehacer etnográfico

María Cristina Salva

Introducción

Los planteamientos y orientaciones que aquí se vierten derivan en parte de nuestra trayectoria vinculada con la institucionalidad universitaria integrando equipos de trabajo en carreras de grado y posgrado de disciplinas propias y afines. Brindar aportes a la formación de estudiantes universitarios, especialmente de las carreras de Psicología, ha sido un eje conductor de nuestra trayectoria guiada por el interés de proveer cierto estímulo a la construcción de una trayectoria formativa interdisciplinaria que enriquezca su rol profesional. De esta manera se intenta aquí abonar el camino al entendimiento de las bases socioculturales de los comportamientos humanos y sus modos de abordaje y de explicación, examinando y discutiendo a tal efecto los aportes de la perspectiva etnográfica clásica en el campo disciplinar de la Antropología.

En consecuencia corresponde señalar, como principio básico, que uno de los primeros pasos en la producción de conocimiento social implica el ejercicio de una labor reflexiva de desnaturalización de las realidades sociales ya que dichas realidades, por más habituales y conocidas que nos parezcan, son en principio *mundos a develar y relaciones a explicar*. Al mismo tiempo conviene también señalar que, si bien en este texto nos vamos a centrar en ciertos saberes y prácticas de la antropología social, la posibilidad de generación de conocimientos es una cualidad constitutiva y distintiva de la especie humana:

Desde la configuración definitiva de la especie, los seres humanos han tenido la necesidad de actuar sobre la realidad material exterior a su propio interior, una actuación que ha comportado necesariamente su transformación históricamente paulatina como seres en sociedad. Esta necesidad imprescindible de actuar ha puesto en relación el mundo exterior al ser humano con su mundo interior. La relación básica se ha establecido a través de la actividad cognoscitiva: los seres humanos necesitan conocer en su interior mediante la fabricación de imágenes e ideas (es decir, la razón como facultad específica de los seres humanos y pensamiento como actividad resultante de esta facultad) para operar en la realidad espacio-temporal que les circunda y transformarla en el sentido que ellos deseen. El trabajo interior (de la razón y la actividad pensadora) sobre el mundo exterior, es lo que termina por fabricar conocimiento. (Prats y Fernandez, 2017, p. 98)

Si de esta argumentación del fabricar conocimiento como facultad específicamente humana pasamos ahora a pensar en el proceso de producción de conocimiento científico es dable señalar que lo vamos a entender como una actividad que asume un carácter constructivista¹ y que se produce siempre en un contexto sociopolítico e histórico.

De modo similar se alinea la postura externalista de la ciencia al sostener que las influencias externas (la estructura social, económica, la política) están siempre presentes y operan como condiciones de posibilidad de la emergencia, desarrollo, continuidad y cambios del conocimiento científico. De modo que el proceso de producción de conocimiento científico es un proceso colectivo condicionado por las luchas entre distintos grupos de interés y dependiente también de la capacidad de los sujetos (científicos) de distinguir ciencia de no-ciencia y de su posibilidad de construir metodologías que distingan la realidad material de las categorías abstractas que la reconstruyen (Thuiller, 1992).

No obstante el autor no desdeña la propuesta internalista de la ciencia que sostiene que la misma se desarrolla y legitima excluyentemente por su propia lógica interna, su propia racionalidad y hasta la considera necesaria pero, sin embargo, insuficiente

(...) ya que no da cuenta de cómo lo histórico-social global mediado por la historia particular de la ciencia, cuyo agente histórico es una capa muy diferenciada de la sociedad -la comunidad científica-, influye sobre la evolución y el cambio de las matrices disciplinarias. (p.20)

Una vez expresados estos considerandos generales el capítulo se propone, en principio, presentar algunas cuestiones básicas del quehacer etnográfico en el campo antropológico centrándose en la concepción tradicional del mismo con una recuperación inicial de los antropólogos *fundadores*. Luego se presenta una delimitación conceptual y una aproximación a los fundamentos epistemológicos y teórico-metodológicos del mismo. El rescate de la centralidad del etnógrafo como sujeto social con su experiencia inmediata en el campo. La construcción de una particular mirada sobre lo que acontece en los espacios de la vida cotidiana de los colectivos humanos, al incorporar como dato básico en la producción de conocimiento el abordaje del punto de vista de los “*nativos*”. En consonancia metodológica se incorporan planteos sobre la dimensión de la reflexividad en tanto condición de la vida social misma y por ende de todo el proceso etnográfico.

¹El conocimiento se devela no como un descubrimiento de algo previo en la realidad que permanecía oculto, sino como un producto situado, construido selectiva y contextualmente a través de un proceso de investigación que implica negociaciones de sentidos, construcción de consensos, a los que se arriba por medio de relaciones sociales entre actores interesados (Knorr Cetina, 2005)

Los inicios

La Antropología desde su constitución como disciplina científica ha atravesado históricamente períodos de crisis ocasionados por la aparición de datos nuevos y/o de ciertas problemáticas que no pueden explicarse aplicando las teorías y métodos tradicionales. Uno de esos períodos de crisis acontece en los primeros años del siglo XX dándose importantes puntos de quiebre con las corrientes teóricas del evolucionismo unilineal y del difusionismo que se reflejaron en una reorientación de la investigación etnográfica en el intento de someterla a criterios de verificación más rigurosos. Así en el contexto económico-político e ideológico cultural de la expansión colonialista de Occidente la antropología delimita su objeto en las sociedades “*exóticas*” “*simples*”, “*primitivas*”, “*colonizadas*”, abriendo el camino para ciertos debates, por ejemplo, sobre lo universal y las particularidades de las diversas culturas y en el plano de la memoria histórica, el interés por la acumulación de datos que podían llegar a desaparecer a la par de la desaparición de la generación de los ancianos poseedores de conocimientos que no podrían reemplazarse. Con este panorama aumentaba la demanda de trabajo de campo profesional que exigía que el investigador habitara el territorio y acreditara experticia en la disciplina. Entre los años de 1906 a 1908 los antropólogos ingleses W.H. Rivers y A.R. Radcliffe-Brown realizaron sus investigaciones, con permanencia en el seno de las poblaciones, entre los *todas* del Pacífico el primero, y entre los isleños de Andamán en el Océano Índico el segundo. Es Rivers quien establece una distinción en el trabajo de campo distinguiendo entre *trabajo de reconocimiento* y *trabajo intensivo*. Describía el primero como las visitas a las poblaciones para trazar mapas e identificar los problemas que requirieran ser estudiados. Por su parte el trabajo intensivo era ciertamente distinto al ser “una combinación de intensidad y minuciosidad (...) en la que el investigador vive durante un año o más entre una comunidad (...) y estudia todos los detalles de su vida y su cultura, llega a conocer a cada miembro de la comunidad personalmente” además de que el acceso a la información se logra a través de la lengua vernácula (Rivers, citado en Kuper, 1973, p.22).

Entre los historiadores de la Antropología hay coincidencia en señalar a Bronislaw Malinowski y a Alfred R. Radcliffe-Brown como la primera generación de especialistas que dirigieron, en sus inicios, a la moderna antropología social inglesa. Es desde el pensamiento funcionalista en Antropología que Malinowski funda los estudios de antropología social bajo el paradigma del trabajo de campo intensivo en una comunidad lejana, *exótica*, en sus palabras.

Cuando tenía treinta años comenzó su tarea de etnógrafo con trabajo de campo en el sur de Nueva Guinea durante seis meses, como resultado de ese estudio destacó las ventajas de trabajar en la lengua vernácula y en contacto directo con los habitantes de las comunidades. En 1915 se estableció en las islas Trobriand, cerca de Nueva Guinea, donde pasó dos años lo que le permitió sentar los cimientos de los lineamientos modernos del trabajo de campo. Entre 1922 y 1935 se publican varias monografías sobre las Trobriand. En su significativa obra “Los Argonautas del Pacífico Occidental” de 1922, Malinowski presentó su investigación etnográfica sobre

el comercio ceremonial Kula². En la Introducción de dicha obra el autor expuso un compendio metodológico donde propone al trabajo de campo y a la observación participante como requisitos *sine qua non* de toda investigación antropológica³.

Una de sus principales preocupaciones fue la de formalizar la traducción y sistematización de sus observaciones. De manera que estableció tres clases de datos cada una de las cuales requería técnicas de recolección y registro específicas. El primer nivel metodológico de la realidad etnográfica hace referencia al registro de instituciones y costumbres cuyos datos provienen de las descripciones hechas por los propios pobladores y de los que proporciona la observación directa realizada por el investigador. En otro nivel se ubica la tarea de registrar las condiciones de la acción social, lo que Malinowski llamaba *los imponderables de la vida diaria* (Malinowski, 1973, p.30). En este nivel el investigador debe confrontar los relatos que le ofrecen los pobladores sobre cómo es su comportamiento cotidiano con las observaciones que el investigador realiza sobre el comportamiento efectivamente cumplido. Aquí el autor llama la atención sobre un fenómeno común de la vida cotidiana: la distinción entre lo que los sujetos dicen que hacen y lo que realmente hacen en su experiencia diaria. Luego en el tercer nivel se encuentran los datos correspondientes a elementos del folklore, de las creencias, narraciones típicas, que proporcionarían una documentación del pensamiento (*mentalidad*) indígena. De la suma de los tres niveles de la realidad etnográfica se puede obtener -señalaba Malinowski- una percepción de lo que la gente dice sobre lo que hace, lo que realmente hace y lo que piensa.

Es evidente que los individuos, si pueden, manipulan las normas en su provecho pero el punto nuclear para Malinowski radica en que lo que hay que colocar en el contexto de la forma de pensar característica de un grupo es la comprensión de *la regla y el comportamiento* ya que el objetivo último del etnógrafo es “aprehender el punto de vista indígena, su relación con la vida, para hacerse cargo de su visión” (Malinowski citado en Kuper, p.33).

Es importante rescatar, para esta mirada sobre la constitución de la etnografía, tres tópicos centrales que preconiza el autor sobre la investigación etnográfica y que reflejan los cimientos de una concepción funcionalista de la cultura: El primer tópico alude al entendimiento de que las culturas son totalidades integradas al ser unidades en funcionamiento, por ende, los distintos componentes de las mismas no deben estudiarse en forma aislada. El segundo alerta sobre tomar distancia (teórica) de las descripciones de la realidad manifestadas por los informantes. Tercero, tener presente que los seres humanos dicen una cosa y hacen otra. En este último tema

² Kula alude a un intercambio ceremonial de bienes entre determinados pobladores en el extenso círculo de islas en el extremo oriental de Nueva Guinea. Malinowski pudo percibir que no se trataba sólo de una institución de carácter económico sino que involucraba también las esferas de lo religioso, de la política, de la mitología, de los ritos. Se creaba así un círculo cerrado de relaciones entre las islas del archipiélago.

³En este compendio Malinowski establece los objetivos y la metodología de la investigación etnográfica cuya meta es captar la escena total de la vida de la población a fin de comprender el sentido que los nativos le otorgan a ella. Para ello propone tres normativas a seguir: la preparación teórica previa del investigador, la convivencia del investigador con la población bajo estudio y el establecimiento de métodos precisos de recolección de los datos y su posterior análisis.

aparece su interés por dar respuesta a los problemas de la *racionalidad*, la fuerza de las reglas y frente a ellas, los comportamientos efectivos regidos por el autointerés de los sujetos.

Unos pocos años mayor que Malinowski fue Alfred R. Radcliffe-Brown quien aportó un conjunto más rigurosos de conceptos al corpus metodológico postulando que la clave de la investigación etnográfica es la descripción en terreno con el objetivo de analizar la integración socio-cultural de las poblaciones humanas. No obstante se diferenció de Malinowski en varios aspectos, entre ellos sus dificultades en el aprendizaje de la lengua vernácula y en el logro de un acercamiento empático con los nativos. Su acercamiento a la sociología de Durkheim se tradujo en el objetivo de formular generalizaciones sobre rasgos comunes a todas las sociedades humanas fundando el estructural funcionalismo.

Contemporáneo de Malinowski y representante de la escuela sociológica francesa el antropólogo y sociólogo Marcel Mauss sentó las bases del plan de trabajo de la etnografía moderna. Aún cuando él mismo no realizó trabajo de campo entendía a la etnografía como una observación en profundidad en la que el investigador “debe cavar a partir de la mejor información indígena hasta los ‘hechos profundos’ casi inconscientes” (Mauss, 2006, p. 24) no olvidando ningún detalle. Con este presupuesto y compartiendo los aportes de Malinowski sobre el Kula trató de abarcar las realidades sociales en su totalidad acuñando, en consonancia, su conocido concepto de *hecho social total* a partir del cual planteaba que en todo fenómeno social están comprometidas las dimensiones política, económica, religiosa y jurídica de la realidad social.

Desde otra postura teórica este quiebre y reconfiguración del quehacer antropológico, que marcamos al comienzo de este apartado, encarna en EEUU en la figura de Franz Boas quien desde el marco teórico del Particularismo histórico y también en abierta crítica al evolucionismo unilineal⁴ postula un quehacer etnográfico basado en el trabajo de campo intensivo para producir material “que muestre cómo piensa, habla y actúa la gente, en sus propias palabras” (Boas, citado en Guber, 2001, p.10). Es decir que si se contempla la estrategia etnográfica básica de Boas, en términos de la opción emic/etic, sus investigaciones se orientaron a la perspectiva *emic* al proponer entender el mundo de los nativos tal como lo entendían los propios nativos “si tenemos el propósito serio de entender los pensamientos de un pueblo, todo el análisis de la experiencia debe basarse en sus conceptos, no en los nuestros” (Boas, 1943 citado en Harris, 1979, p.275). Estas opciones le valieron ciertas críticas por no incluir en sus análisis de los comportamientos nativos una articulación de ambas perspectivas (la perspectiva nativa y la del investigador) (White, 1963; Codere, 1959 citados por Harris op.cit, p. 259-275).

En continuidad generacional se destacan las investigaciones de Ruth Benedict, Margaret Mead, Robert Lowie, Alfred Kroeber y otros discípulos de Boas quienes realizaron sus investigaciones

⁴ Boas frente a las representaciones esquemáticas del evolucionismo unilineal -en especial referencia a L.Morgan y su propuesta de los tres estadios universales de la trayectoria de la humanidad, el salvajismo, la barbarie y la civilización- procedió a demostrar que la validez de esos esquemas era ilusorio porque estaban construidos con pruebas seleccionadas subjetivamente, separadas de sus contextos históricos, de sus realidades concretas.(Boas, citado en Harris,1979,p.239)

bajo los parámetros de un trabajo de campo intensivo a fin de registrar la dinámica global de la vida cotidiana de las comunidades.

Más allá de las distintas posturas teóricas y sus sesgos metodológicos los autores antes mencionados tenían ciertas coincidencias de las cuales nos interesa resaltar la elaboración de dispositivos para el desarrollo del trabajo de campo y el aprendizaje de la lengua autóctona como medios para viabilizar el acceso a la visión de los nativos sobre su realidad y por otro lado, la ponderación del concepto de cultura como el nivel de análisis particular que interesa a la antropología. Este panorama constituía el consenso metodológico de la antropología clásica. El núcleo de la misma hacía referencia a cierto modo de producir conocimiento en sus dimensiones epistemológica, teórica y metodológica, que dio identidad disciplinar a la antropología en conjunto con la especificidad de las sociedades estudiadas:

- Poblaciones *no occidentales*, de baja densidad demográfica (una *totalidad* aprehensible).
- Donde poder establecer una *visión inmediata* (observación participante controlada).
- Con el involucramiento del investigador en *otro* modo de vida.
- Ponderando la reconstrucción del punto de vista nativo sobre los eventos o fenómenos de la trama sociocultural local.
- Con la elaboración final de esa *experiencia* (en tanto vivencia de primera mano, no mediada por terceros) en un producto textual.

En la actualidad la influencia de esta orientación inicial se mantiene traducida en variadas prácticas orientadas a la realización de estudios integrales (el rescate de la idea de totalidad); a la búsqueda de formas y ordenamientos socioculturales distintos de los occidentales, pero útiles en relación con las necesidades humanas; a la atención dada a ciertos fenómenos de importancia estratégica y que no pueden recogerse mediante interrogatorios sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Todo ello en el marco de las estipulaciones metodológicas que proponen los postulados del relativismo cultural y del interés por la búsqueda de los significados. En pos de este objetivo Clifford Geertz (1995) intentó reformular el ejercicio etnográfico situándolo en la dimensión simbólica de la realidad social y definiéndolo como *descripción densa*. Planteó que la etnografía es más una actividad de interpretación que de observación ya que su materia prima son “datos que son interpretaciones elaboradas sobre interpretaciones de otras personas” (pp. 20-24). El camino abierto por este autor ha sido objeto de adhesiones y también de varias críticas, entre estas últimas las de carácter socio-político que no avalan la separación del texto etnográfico de su contexto de producción tal como favorece dicha propuesta ya que si se separan los textos de su contexto social, “la relación entre simbolismo y política, así como la dimensión precisa del problema del poder, resulta imposible saber hasta qué medida estos textos pueden servir para propósitos de dominación, explotación o resistencia” (Nivón y Rosas, 1991, p. 48).

Para finalizar este apartado queremos señalar que hoy la etnografía aporta, además, reflexiones teórico-metodológicas de carácter crítico que implican al investigador como un sujeto

comprometido en la producción de conocimiento social, se promueve la incorporación de la dimensión política al análisis sociocultural, la práctica reflexiva, las consideraciones éticas.

Asimismo indicar que queda por fuera de los límites de este texto la consideración de otras miradas actuales sobre la etnografía como aquéllas de inspiración postestructuralista.

Reflexiones sobre el quehacer etnográfico

Todo grupo de personas —presos/as, maestros/as, aeronavegantes o pacientes— desarrolla una vida propia que se convierte en significativa, razonable y normal desde el momento en que uno se aproxima a ella.

Erving Goffman, INTERNADOS

Queremos introducir dos observaciones. Por un lado advertir que el abordaje etnográfico en la investigación social visibiliza un abanico de particularidades derivadas, en parte, de su difusión al interior de diversas disciplinas sociales y por otra respondiendo a las distintas perspectivas teóricas y epistemológicas en las que se ha encuadrado. Asimismo señalar que en esta presentación no vamos a abordar la temática como una orientación canónica o normativa a seguir en la implementación de una investigación de corte etnográfico. Nuestro interés se dirige a la recuperación de algunos caminos de problematización abiertos por el recorrido disciplinar de la antropología.

En una primera consideración sobre la etnografía se puede observar, a la par de sus amplios usos interdisciplinarios, su diversidad de sentidos. Encontramos así aquélla división que establece una delimitación entre la etnografía entendida como un conjunto de técnicas⁵ de recolección y análisis de los datos y la etnografía en tanto perspectiva sobre el conocimiento de lo social que implica entenderla en un marco metodológico y con componentes epistémicos y ético-políticos que la estructuran y fundamentan. Este sentido se aproxima a la concepción de la antropóloga Rosana Guber (2011) quien entiende a la etnografía como un enfoque, un método y un tipo de producto textual, todos ellos interconectados. Se la presenta, entonces como una perspectiva epistemológica en relación a la producción de conocimiento social, traducida en un método que atraviesa todo el proceso y que incluye la escritura etnográfica como *traducción* de la experiencia en un producto textual.

Sobre la base de considerar a la etnografía como una forma de conocimiento que no implica sólo métodos y técnicas Clifford Geertz (1995) en su propuesta teórico-metodológica desde el interpretativismo expresa que hacer etnografía es “establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, llevar un diario, etc. Pero no son estas

⁵ Las técnicas son los instrumentos o las herramientas de investigación tales como la observación, las entrevistas, los cuestionarios, los diarios de campo.

actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa... Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos del concepto de *descripción densa*.” (Geertz, p.20-21). Con la noción de descripción densa refiere entonces el autor a los aspectos teóricos y empíricos involucrados en el análisis etnográfico que son traducidos en textos.

La consideración sobre las funciones de la teoría aporta a una visión cabal de la etnografía ya que ella “no es solo método; toda etnografía es también teoría... una buena etnografía, será también una buena contribución teórica” (Peirano, 2021, p.37). Reafirmando su postura la antropóloga brasilera señala que la indagación etnográfica desde su inicio tiene un carácter teórico porque “solamente (o principalmente) ella nos permite cuestionarnos sobre los presupuestos que se hacen vigentes por las nuevas asociaciones o nuevas preguntas que nos proporciona” (Peirano, p.38). Este pensamiento lo podemos rastrear ya en Malinowski (1972) cuando postulaba la relación entre la investigación etnográfica y la generación de nueva teoría:

(...) el etnógrafo tiene que inspirarse en los últimos resultados de los estudios científicos, en sus principios y en sus objetivos... Tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de «ideas preconcebidas». Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuantos más problemas se planteen sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo (Malinowski, 1972. p.26)

Cabe considerar, por otra parte, que desde temprano⁶, la antropología inaugura un camino para entender el quehacer etnográfico como una actividad que se construye en la interacción del etnógrafo con los interlocutores, desde la experiencia empírica y la reflexión teórica, para así alcanzar los objetivos de investigación. Esta caracterización, que esbozamos a grandes rasgos en páginas anteriores, supone la experiencia directa del etnógrafo vis a vis la población bajo estudio en el transcurrir de una práctica intensiva de campo. Ella va acompañada de otros rasgos principales que, a la par, le imprimen a la etnografía un perfil distintivo respecto de otras formas de investigación social.

Vimos ya como la etnografía construyó también tempranamente su quehacer distintivo en el campo de las ciencias sociales a partir de su específico objeto de estudio: “los otros” lejanos. Ello nos lleva a pensar en el sentido que se le ha otorgado a la etnografía desarrollada especialmente en los espacios de la *otredad cercana* en la medida en que los antropólogos estudian cada vez

⁶ La obra etnográfica de Malinowski como ya vimos se sitúa a comienzos del siglo XX en contemporaneidad con las de Boas, Mauss, Radcliffe-Brown,

más sus propias sociedades. En este contexto se puede entender la tarea etnográfica como la búsqueda de “documentar lo no-documentado” (Rockwell, 2002, p.21; Achilli, 2005, p.18) de la realidad social. Este sentido y su práctica concomitante son relevantes al permitir acceder al registro de aquello que suele quedar sin registrar por responder, por ejemplo, a un proceso de naturalización de los fenómenos sociales que opera tanto a nivel de los investigadores como de la población. En este orden de ideas Eduardo Menéndez (2012) señala que uno de los principales aportes de este enfoque es plantearse el estudio de lo *obvio*, es decir de aquello que está tan cerca que no lo vemos. Establecido como principio metodológico apunta a hacer presentes las *obviadas* que vemos pero no registramos.

Otra característica básica del proceso etnográfico es que el producto final de la investigación asume las formas de un texto de carácter descriptivo. La construcción del texto visibiliza el problema antropológico de las categorías del lenguaje utilizadas en la descripción y el análisis etnográficos ya que pone en juego la acción de múltiples subjetividades. Retorna la cuestión de la articulación de las *diversas* miradas sobre la realidad social que se discute en el apartado siguiente.

Finalmente, pero no por ello menos importante, tenemos el declarado propósito metodológico de la etnografía de comprender/reconstruir *el punto de vista nativo*, es decir los sentidos y creencias que subyacen en las prácticas cotidianas de las poblaciones y que otorgan razonabilidad a sus acciones y comportamientos. Este objetivo implica la puesta en acto del diálogo: por un lado el investigador con su subjetividad y sus referencias teórico-conceptuales y por el otro su interlocutor con sus vivencias, concepciones y subjetividad. Y para que este diálogo discurra sobre una base continua de estabilidad se hace necesaria una convención, es decir, el establecimiento de unas normas que regulen el proceso de la interacción que aspira a arribar, en ciertas orientaciones del enfoque etnográfico, a la co-construcción de conocimiento social. La tarea aquí, entonces, es el establecimiento de las bases de una equiparación epistemológica de diversas clases de saberes que posibilite la integración de los conocimientos en la producción de conocimiento.

El punto de vista nativo/ La perspectiva del actor

El punto de vista. En cierto momento, más allá del tiempo, el mundo era gris; gracias a los indios Ishir, que robaron los colores a los dioses, ahora el mundo resplandece y los colores del mundo arden en los ojos que los miran.

Eduardo Galeano. BOCAS DEL TIEMPO

Recuperando el propósito comparativo, cualitativo y relativista del quehacer antropológico podemos decir que un estudio etnográfico se interesa por las prácticas de los sujetos a la vez que por los significados que esas prácticas tienen para quienes las realizan. Es decir que se va a ponderar lo que se denomina *el punto de vista del actor social*, recurso metodológico de

recuperación de los sentidos esgrimidos por los sujetos de estudio. Se trata de estructuras teóricas semejantes a las teorías académicas de las que se diferencian por ser producto de la propia experiencia (Peirano, 2006, p. 6).

Para referirse a la distinción entre teorías académicas y visiones nativas David Kaplan y Robert Manners (1981) utilizan las nociones de *visión externa* y *visión interna*⁷ de la cultura respectivamente y cuyas articulaciones en el proceso de producción de conocimiento constituye una disyuntiva metodológica no simple de resolver. En orden a explicitar el camino a seguir los autores recuperan las afirmaciones de Julian Pitt-Rivers cuando éste visibiliza la doble estructuración del denominado modelo del nativo: se trata de *modelos de* la realidad social y también *modelos para* actuar lo cual los coloca en las antípodas de los modelos del investigador que son constructos para comparar. Los modelos nativos explican la realidad y regulan los comportamientos en un entramado categorial que es recuperado por el investigador con un propósito diferente, “establecer equivalencias entre una cultura y otra de acuerdo a criterios que él considera significativos y que provienen de las teorías que sostiene sobre cómo funcionan las culturas, las sociedades o las relaciones humanas” (Pitt-Rivers, 1967 en Kaplan y Manners, 1981, p. 53). Acompaña este sentido la declaración de Rosana Guber al señalar que en la investigación etnográfica la perspectiva nativa “es, a la vez, un punto de partida —pues hay que comenzar por conocerla— y de primera llegada —pues constituye una parte de la explicación de lo real—” (Guber, citada por Balbi, 2011, p. 492).

Es dable problematizar la consideración del denominado punto de vista del nativo a partir de poner el foco en entenderlo como una construcción metodológica y no como “realidad”, más allá de que dicha visión se conciba como construcción de los nativos o actores. Esta conceptualización aparece ya en los enunciados de Malinowski⁸ (1972) sobre la diferencia entre el punto de vista nativo tal como él lo presentaba y lo que los nativos pensaban realmente. En esta línea se encuentra Fernando Balbi (2011) cuando expresa que “al referirnos a la perspectiva nativa o perspectiva del actor estamos usando expresiones convencionales que designan a una construcción heurística desarrollada por el etnógrafo y no una mera transcripción de lo que los nativos efectivamente piensan acerca de su mundo social” (p. 487). De ahí que, según el autor, la mirada de la etnografía lo que busca es explicar las realidades sociales a través de un análisis centrado estratégicamente en las perspectivas de los actores.

⁷ El *punto de vista del actor*, aún con sus distancias conceptuales, puede vincularse a aquello que Kaplan y Manners (1981) llaman la *visión interna* del estudio antropológico para referirse a la visión de la realidad sociocultural elaborada desde las categorías conceptuales de la población nativa. Afirman que una visión interna (el punto de vista nativo) es limitada en el sentido de que las personas tienden a interpretar la realidad social en función de la posición que ocupan en la sociedad de pertenencia y por ende está modelada por múltiples sesgos. Agregan que la visión nativa suele estar construida sobre la base de ciertos fenómenos sociales como la racionalización, proyección, negación, que favorecen la construcción de una visión de la realidad social como ésta “debería ser” al estar orientada por intereses, deseos, expectativas, anhelos. Para referirse a la articulación visión interna (de los nativos) y visión externa (del investigador) acuden a las recomendaciones de Malinowski y de Pitt-Rivers.

⁸ Malinowski explica esta diferencia señalando que los nativos conocen sus motivos, el propósito de sus acciones y de las reglas pero no construyen una visión sobre la forma global de las instituciones “ya que se encuentran dentro de ellas y no pueden verla desde afuera” (Malinowski, citado por Kaplan y Manners, 1981, p. 54)

Con el propósito de contribuir a la discusión sobre la aproximación metodológica denominada punto de vista del actor en el campo antropológico señalando sus usos, alcances y limitaciones se incorpora una mención a los desarrollos presentados por Eduardo Menéndez (2002). El autor destaca que la antropología desde comienzos del siglo XX ha estado interesada en los saberes y conocimientos de los sujetos y que ello muestra una trayectoria que registra continuidades y rupturas visibilizadas en debates, desplazamientos y diversos giros teórico-metodológicos a partir de los cuales se redefinen los sujetos y los objetivos de conocimiento.

En esa línea temática, Menéndez, identifica en los años sesenta y setenta del siglo pasado un renovado interés por recuperar la perspectiva del actor lo que va acompañado por una crítica a posiciones teórico-metodológicas⁹ que opacaban o invisibilizaban en sus explicaciones las interpretaciones de los sujetos sobre la cotidianeidad de su existencia. La recuperación de esta perspectiva parece asociada además a otros factores, entre ellos, la producción y/o reapropiación de conceptos como sujeto, subjetividad, identidad, trayectoria, experiencia, agente, actor, a través de los cuales podría abrirse el camino para describir y analizar la *realidad* en términos procesuales y relacionales. Por último- el autor- destaca en este movimiento intelectual el interés por recuperar y revalidar el punto de vista de los sectores subalternos. Esta perspectiva fue incorporada en estudios que apuntaban a la descripción y análisis de la diversidad de procesos socioculturales como estructura de significados y que revalidaban al sujeto de estudio como agente transformador al proponer un actor que produce y no sólo reproduce la estructura social y los significados. Esta orientación se plasmó en una producción que ponderó el análisis de los comportamientos y procesos sociales colocando el foco no en la estructura o la cultura sino en el actor (los actores).

Aquí el autor llama la atención sobre el hecho de que los individuos (actores sociales) están inmersos en relaciones asimétricas, en una red compleja de hegemonía/subalternidad. Ocupan distintos espacios en una estructura social y pueden tener representaciones y prácticas similares, pero también saberes diferenciales, conflictivos y hasta antagónicos. Hay entonces una heterogeneidad de actores significativos cuyas particularidades diferenciales deben incluirse en el análisis. A tenor de este señalamiento se vincula el uso metodológico de la perspectiva del actor a ciertos objetivos políticos e ideológicos que

(...) buscan recuperar, posibilitar, rehabilitar, incluir la palabra del otro, dentro del juego de poderes y micropoderes dominantes. Documentar el punto de vista de la mujer, del loco, del homosexual o del indio americano, supone un objetivo no sólo metodológico sino político e ideológico para una parte de los que impulsaron el desarrollo de esta aproximación. Los usos actuales de este

⁹ Se trata de las críticas que en los años sesenta se erigieron contra el simbolismo estructuralista (tradición de Lévi-Strauss o Mary Douglas) que no permitían producir una interpretación de los comportamientos observados en la cotidianeidad de los sujetos a partir de ellos mismos. (Menéndez, 2002)

recurso metodológico supondría hacer evidente la diferencia y la desigualdad que caracterizan nuestras sociedades (p. 319).

Otros matices se observan en ciertas aplicaciones metodológicas de la perspectiva del actor cuyo objetivo se orienta a concretar acciones previstas en conjunto y donde los conocimientos generados se configuran como mecanismo de concientización, acción y participación colectiva al estar referidas

(...) no sólo a la recuperación de la racionalidad del “otro”, sino a la necesidad de incluir las necesidades/objetivos/decisiones de los actores para que éstos asuman como suyos los proyectos sobre problemas específicos, participen en ellos y no se consideren como meros reproductores o consumidores, por ejemplo, de los objetivos diseñados por los servicios de salud respecto del abatimiento de la mortalidad materna, el mejoramiento de la nutrición o la disminución de las consecuencias generadas por el consumo de alcohol (p. 319).

A propósito de estos usos de la etnografía es dable hacernos eco de la advertencia acerca de que la etnografía no es una práctica que transforme por sí misma las prácticas de los conjuntos sociales, aunque puede contribuir a procesos encaminados a ello. La transformación social se origina en procesos políticos y en acciones colectivas de otro orden, que tienen su propia lógica (Rockwell, 2009, p. 30).

La experiencia en y del campo

Tal como un juego se aprende jugando, una cultura se aprende viviéndola

Rosana Guber. LA ETNOGRAFÍA. MÉTODO, CAMPO Y REFLEXIVIDAD

La concepción antropológica de campo refiere, siguiendo a Guber (2011), a una clase de unión entre un ámbito físico, los conjuntos sociales y el investigador en sus mutuas relaciones y actividades. El campo no es un espacio geográfico ni un recinto autodefinido. No se trata de algo que está dado sino que es un recorte de la realidad construido en las relaciones cotidianas entre el investigador y sus interlocutores. Hay que tener en cuenta que la realidad social tal como la entiende la autora se compone de fenómenos observables y de las significaciones que los sujetos le otorgan a su entorno y a sus comportamientos. De este modo, pues, el investigador en el campo “accede a dos dominios diferenciales, aunque indisolublemente unidos: el de las acciones y las prácticas y el de las nociones y representaciones” (Guber, op.cit, p. 47).

Ahora bien, considerando que el investigador necesita desentrañar los sentidos y las relaciones construidas por los actores y que conocer implica ponerse en relación con otros podemos

entender que el proceso central del trabajo de campo¹⁰ se mueve entre la observación directa y la interacción continuada en la vida cotidiana de una población. Fue Malinowski en la segunda década del siglo XX quien, al postular la necesaria asociación entre el trabajo teórico y el trabajo empírico en la producción del conocimiento científico, insta a considerar que la recolección de los datos y el trabajo de análisis de los mismos son partes indisolubles de la investigación. Ambas actividades deben ser asumidas por la misma persona (el trabajador de campo-teórico). Se establecía así la autoridad del teórico investigador de procedencia académica que reunía en su persona experiencia en trabajo intensivo de campo y en análisis científico. Esta normativa de autoridad dejaba en claro que si bien el investigador era parte integrante del proceso etnográfico de producción de conocimiento de ningún modo ello significaba que se convertía en un nativo¹¹. Años más tarde este juicio es reafirmado por Geertz (2002) cuando nos dice que “Para descubrir lo que las personas piensan que son, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo están haciendo, es necesario lograr una familiaridad operativa con los marcos de significado en los que ellos viven sus vidas. Esto no tiene nada que ver con el hecho de lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan, lo cual es imposible” (p. 37).

Hacia el último tercio del siglo XX se han reformulado los presupuestos de la investigación antropológica en paralelo a un cuestionamiento a la práctica de la antropología clásica por debilitamiento del modelo de estudio del “otro” en tanto representación del mundo primitivo, lejano, exótico. Ello acontece ligado al quiebre y redistribución del poder colonial en las décadas posteriores a 1950 y a sus efectos en ciertas perspectivas teóricas de la cultura de las décadas de 1960 y 1970. A ello se suma la intensificación que se produce, a nivel global, en las relaciones económico-políticas y ,a nivel local, el incremento de la sociabilidad en los espacios de integración sociocultural, que son los “mundos” donde se desarrollan, básicamente, las relaciones sociales, culturales y simbólicas. En este contexto la investigación antropológica produce un cambio de orientación hacia el estudio del “nosotros”, hacia los espacios cotidianos, entre otros, de las instituciones de atención de la salud, de las escuelas, de las asociaciones barriales, de las cárceles. La labor etnográfica se re-organiza entonces frente a la diversidad cultural y la desigualdad social que entraña la pluralidad de los grupos sociales en relación con la clase, el género, la edad, la etnicidad, entre otros. No obstante, como medio de producción de conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, el trabajo de campo, conserva su centralidad.

Al respecto de este lugar central que ocupa el trabajo de campo en la labor etnográfica debemos mencionar las diversas técnicas que se ponen en juego en el desarrollo de la investigación: observación participante, entrevistas, encuestas, grupos focales, historias de vida y

¹⁰ El trabajo de campo se refiere a esa fase del proceso investigativo dedicado al levantamiento de la información requerida para responder a un problema de investigación. El trabajo de campo es el momento en el cual el etnógrafo realiza el grueso de la labor empírica

¹¹ Geertz señala que con la publicación del *Diario de campo en Melanesia* de Malinowski “el mito del investigador de campo camaleónico, mimetizado a la perfección en sus ambientes exóticos, como un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo, fue demolido” (Geertz, 1994, p. 73)

otras formas de registro audiovisual. Dados los propósitos de este texto nos vamos a centrar en los ejes y conceptos que orientan las discusiones más recientes sobre una técnica nuclear: la observación participante.

Observación participante

Centrándonos en la observación participante diremos que se trata de una técnica, para algunos, o de un método, o de una estrategia metodológica para otros, que supone la participación del investigador en las actividades cotidianas de la población con el objetivo de obtener información para responder a las preguntas de la investigación. Se trata, entonces, de una actividad fundada en parámetros de interacción social ya que el investigador forma parte de lo que se está observando. En general implica la puesta en juego de la dimensión corporal-afectiva del investigador.

Cabe destacar, por ende, que la observación participante moviliza un amplio rango de interacciones posibles en el campo que oscilan entre el “adentro” (participar) y el “afuera” (observar); por un lado “atrapar empáticamente el sentido de acontecimientos y gestos específicos; por el otro, dar un paso atrás para situar esos significados en contextos más amplios” (Clifford, 2001, p. 53).

En su análisis de la perspectiva etnográfica Guber (2011) hace un planteo semejante sobre la observación participante al distinguir, analíticamente, las dos actividades fundantes de la misma: “observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (p. 52). Ello quiere decir que se trata, entonces, de una observación ordenada, con ciertos objetivos orientados en los propósitos de la investigación y de una participación del investigador compartiendo acciones y prácticas de la población. Cabe señalar, no obstante, que se trata de una “técnica no directiva” (p. 109) ya que el investigador, por la misma flexibilidad de aquella, no está en condiciones de definir de antemano qué clase de actividades hay que observar y de cuáles otras se podrá obtener cierta información. Debe entonces darse un proceso de *socialización* por medio de la técnica.

A continuación incorporaremos-siguiendo a la autora- ciertas reflexiones sobre dos paradigmas (positivista e interpretativista) en sus concepciones sobre la aplicación de esta técnica. Ambas posturas parten de supuestos básicos propios que privilegian diferencialmente la relación del/la investigador/a y la población bajo estudio. En lo que atañe al paradigma positivista¹², y la implementación de la observación participante, se afirma que si el

¹² Siguiendo los lineamientos positivistas una observación neutral, desde “afuera”, sería garantía de la objetividad científica en la aprehensión del objeto de conocimiento. Dicho objeto, ya dado empíricamente, debe ser recogido por el investigador mediante la observación y otras operaciones de la percepción. La observación directa tendería a evitar las distorsiones como el científico en su laboratorio. (Hammersley, 1984 ; Guber, 2004)

investigador pretende hacer observación y participación a la vez entorpecerá su investigación ya que cuanto más participa menos observa y cuanto más observa menos participa. Esta situación dilemática es resuelta por el positivismo bregando por la adopción de uno de los ángulos: la observación como la herramienta prioritaria de la obtención de los datos. En esta postura se descalifica el ejercicio de un rol participativo del investigador ya que dificultaría la necesaria desimplicación del investigador requisito indispensable para producir un conocimiento objetivo. En esta postura se señala negativamente la *intrusión* de la subjetividad del investigador en el trabajo de campo.

Desde ciertas variantes del interpretativismo el foco está puesto en la re-construcción de los significados que los individuos le asignan a sus acciones se promueve que el etnógrafo asuma la inmersión subjetiva empáticamente a partir de su rol preponderante de participante pleno con el fin de recrear en su subjetividad las intenciones, sentimientos y propósitos del otro en tanto objeto de estudio. De modo que es la dimensión subjetiva la que se constituye como la base legitimadora del conocimiento.

Tomando en consideración estos dos posicionamientos es dable señalar para ambos que la presencia directa del investigador en el campo tiene una función positiva para el conocimiento de la realidad social porque evita mediaciones de terceros. Hecha esta aclaración veremos algunas observaciones críticas sobre ambas posturas referidas a: a) cuál es el lugar que se asigna a la subjetividad del investigador en la producción etnográfica de conocimiento y b) cuál es el lugar de la teoría en ambas posturas.

En referencia al punto a) podemos señalar la falacia de la postura positivista ya que en la investigación de lo social no es posible practicar una observación *neutral* llevada a cabo por un investigador desimplicado, como un mero espectador un “observador puro” (p. 112) Por el contrario el investigador realiza el trabajo de campo en cuanto tal sin desprenderse de todas sus otras cualidades en tanto sujeto social. Su carga subjetiva, en las dimensiones individual y social (valores, creencias, deseos, emociones), así como las experiencias personales y profesionales, el bagaje cultural, el contexto social y los procesos cognitivos propios de cada persona, que pueden no sólo afectar sino también enriquecer la producción de conocimiento y afectando asimismo el comportamiento de los observados y de cuanto sucede en la escena. Luego el desafío que se presenta no es eliminar la subjetividad del investigador sino visibilizarla y ejercer un control sobre ella, pero no porque sea un elemento negativo sino porque se constituye en herramienta genuina y legítima en el entendimiento de la realidad social en la perspectiva de los sujetos de estudio. Su potencial se efectivizará a partir de una práctica reflexiva-disciplinada por parte del investigador (Montes de Oca, 2016).

En el caso de la postura opuesta el investigador da prioridad casi excluyente a la información que proviene de su intenso involucramiento en ciertas actividades y en el ritmo de vida cotidiana (participación plena). Esta posición ofrece la ventaja de facilitar el acceso a información imposible de obtener de otro modo pero su viabilidad se ve comprometida por la imposibilidad de que el

investigador sea, *stricto sensu*, uno más entre sus interlocutores.¹³ Al plantear que las concepciones mismas del investigador no intervienen en la descripción la misma configura un quehacer puramente subjetivo (del investigador o de los interlocutores).

Considerando ahora el punto b) que atañe a la pregunta de si es posible producir conocimiento científico de la realidad social de manera inmediata, sin mediación de la teoría, podemos afirmar que en ambas posturas la teoría queda suspendida, en un caso el conocimiento etnográfico aparece como un mero reflejo de la realidad observada y en el otro como un producto puro de la subjetividad. Las objeciones a estas posturas epistemológicas sostienen que toda descripción involucra, necesariamente, una concepción del objeto. En toda investigación etnográfica se encuentran, implícitas o explícitas, teorías y concepciones del objeto de estudio que conducen hacia una de las múltiples descripciones posibles de la realidad estudiada (Rockwell, op.cit; Guber, op.cit).

En base a lo planteado y desde una postura crítica a los paradigmas revisados, corresponde señalar que la producción de conocimiento se concibe como un sistema de interrelación sujeto y objeto, entendiendo que el objeto de conocimiento se construye mediante abstracciones elaboradas desde un posicionamiento metodológico en la búsqueda de la articulación entre las perspectivas nativas y las del investigador.

Para cerrar este apartado retomamos a Guber cuando destacando el hecho de que es imposible observar sin participar, ha propuesto el concepto de “participación con observación” o “participación observante” (p. 175). En sintonía con otros autores (Da Matta, 1995; Cardoso de Oliveira, 1996)¹⁴ destaca que no es la presencia directa del investigador en el campo lo que garantiza la producción de conocimiento sino la vivencia como vehículo para indagar en los *modelos para actuar* de los actores sociales tratando de sistematizarlos en un modelo interpretativo a partir de modos de aproximación como la coresidencia, el desempeño de distintos roles, de sucesivas presentaciones del investigador y la empatía con el interlocutor. Por ello la participación es “no sólo una herramienta de obtención de información, sino el proceso mismo de conocimiento de la perspectiva del actor, pues éste es el que abre las puertas y ofrece las coyunturas culturalmente válidas para los niveles de inserción y aprendizaje del investigador” (p.121).

¹³ La suspensión de las categorías mentales del investigador para incorporar las que se derivan de las significaciones de sus interlocutores a los fines de comprender no resulta del todo posible aun dentro de su propio marco cultural de referencia y resulta obviamente imposible en la investigación intercultural. Por otro lado el control del etnocentrismo no significa que el investigador deba renunciar a sus hábitos mentales, ni a su entorno cultural. (Vazquez, 1994)

¹⁴ Para profundizar en el tema remitirse a los planteos de da Matta (1999) en "El oficio del etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'" En Constructores de Otriedad. Antropofagia, Buenos Aires y a las referencias de Cardoso de Oliveira (1996) en "O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever".

Reflexividad e (Inter) subjetividad

Una particular consideración se relaciona con ciertas experiencias ligadas a con el acceso del investigador a la vida cotidiana¹⁵ de una población, de un grupo, de una institución. Nos referimos a que instituir relaciones en el campo, al igual que registrar esa experiencia, implica inevitablemente en términos metodológicos, examinar la dimensión subjetiva, la construcción de la inter-subjetividad del proceso investigador y un ejercicio de reflexividad:

La interacción etnográfica en el campo, por ser un proceso social, en gran medida está fuera de nuestro control. Lo que de hecho se hace en el campo depende de la interacción que se busca y se logra con personas de la localidad y de lo que ellos nos quieran decir y mostrar. Intervienen nuestros propios procesos inconscientes, las formas en que manejamos nuestras angustias en el trabajo y las interpretaciones de la situación que apenas articulamos como tales. Influyen las posturas políticas y los compromisos éticos que asumimos... las maneras de trabajar se articulan necesariamente desde cada investigador: desde ahí cobran sentido (Rockwell, 2009, p.49).

En concordancia con lo expresado en la cita entendemos, en primer lugar, que realizar trabajo de campo etnográfico es toparse con las relaciones sociales porque el trabajo de campo se despliega en el mundo social en su diversidad cultural y atravesado por redes estructurales de desigualdad (de género, edad, clase, etnicidad). De este modo el trabajo de campo se nos presenta como una práctica en la que el investigador está integrando una red de relaciones intersubjetivas¹⁶ y participando así de un juego de ida y vuelta con interlocutores con los que se está en cierto grado de tensión y que poseen objetivos en ocasiones contrastantes con los suyos. Ello configura un escenario que para el investigador se traduce en una experiencia cognitivo-corporal.

Es apropiado, entonces, considerar los otros matices conceptuales presentes en la cita referidos a aconteceres emocionales que se experimentan subjetivamente en las interacciones del trabajo de campo. Ello supone para el investigador la vivencia de múltiples sentimientos, angustia, ansiedad, que se le vuelven difíciles de captar y, sobre todo, de entender la influencia que ejercen en la producción de conocimiento. Sobre estas complejidades del quehacer etnográfico

¹⁵ Por vida cotidiana se entienden las vivencias diarias, los comportamientos rutinarios por los cuales las personas transitan diariamente y por medio de los cuales construyen sus relaciones sociales. El carácter rutinario, repetitivo de los comportamientos diarios favorece un proceso de naturalización de los mismos, que pasan desapercibidos, de modo que las explicaciones de por qué se actúa de un modo o de otro exige un trabajo conciente de desnaturalización para tratar de desenredar lo que aparece como lo normal.

¹⁶ Para Berger y Luckmann (1994) la intersubjetividad referencia a un fenómeno que pone de manifiesto el universo de significaciones construido colectivamente a partir de la interacción. Es el vivir humano en una comunidad social e histórica.

se comienza a hablar más abiertamente en la segunda mitad del siglo XX en ocasión de la publicación post mortem del diario de campo ¹⁷ de Bronislaw Malinowski.

En relación con esta temática y en contra de ciertos artilugios esgrimidos a la manera positivista de sostener la idea de la neutralidad del investigador y de la no modificación del campo observacional por la presencia del mismo, el antropólogo y psiquiatra norteamericano George Devereux (1977) señala que “No es el estudio del sujeto observado sino el del observador el que nos proporciona acceso a la *esencia* de la situación observacional” (p. 22). El autor propone analizar las reacciones del científico a su material y su trabajo “sus angustias, sus maniobras defensivas, su estrategia de investigación, sus decisiones” (p. 23) pues esa subjetividad también construye las narrativas y los contextos de interacción a lo largo de todo el proceso de la investigación etnográfica. Es dable señalar que la reconstrucción de los procesos internos del sujeto, procesos cognitivos y afectivos, requiere las formas de interacción y concepción construidas por la psicología. Ello abre un espacio para una discusión profunda intra y transdisciplinar que apunte a una complementariedad de saberes entre psicología y socioantropología.

Pasando ahora a explorar el sentido y la función de la práctica reflexiva en la investigación etnográfica podemos observar que ésta en su modelo clásico presenta de modo ordenado una serie de procedimientos y técnicas, un método que establece las etapas a seguir: una primera etapa de construcción del problema y realización de las primeras prospecciones de campo, una segunda etapa de trabajo de campo intensivo aplicando la observación participante y entrevistas no estructuradas y otras estrategias, la tercera etapa que corresponde a fase final del trabajo de campo donde se busca profundizar algunos tópicos o saldar ciertas inconsistencias entre los datos aportados por las distintas técnicas empleadas, la cuarta etapa, que se desarrolla en el gabinete, implica la codificación y análisis de los datos de campo así como la construcción del texto etnográfico.

Es necesario comprender que estas etapas “se caracterizan por combinar la destreza del/la etnógrafo/a para adentrarse en el mundo de los otros, aprovechando la subjetividad propia, pero controlándola, a fin de entablar una relación intersubjetiva y, con ello, captar la perspectiva de los sujetos de estudio”. (Montes de Oca, op. cit.: 6).

Esto nos lleva a considerar, en primer lugar, que el/la investigador/a en el proceso etnográfico de producción de conocimiento ha de implementar un ejercicio de reflexividad¹⁸, de toma de conciencia “sobre su persona y sus condicionamientos sociales y políticos” (Guber, 2004, p. 45) en

¹⁷ El diario de campo que Malinowski (1884-1942) escribió durante su investigación en Melanesia (Diario de campo en Melanesia) fue casualmente encontrado luego de su muerte y publicado en 1966. En el diario además de observaciones metodológicas y etnográficas en general, el autor deja al descubierto sus pasiones encontradas, sus afectos, sus emociones, sus sesgos subjetivos. Es esta dimensión de la subjetividad del etnógrafo operando en la producción de conocimiento lo que ha concitado el mayor interés de este diario en el campo disciplinar, y en general, en la ciencias sociales. Paradójicamente Malinowski no incluyó en sus obras la discusión sobre los eventos subjetivos de su quehacer etnográfico.

¹⁸ Según Guber (2001) “la reflexividad propia del trabajo de campo hace referencia al proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del investigador (sus preconcepciones de sentido común, sus marcos teóricos y académicos) y la reflexividad de la población bajo estudio” (P. 51). Es decir que la reflexividad es el marco en el cual todos los sujetos involucrados no sólo pueden reflexionar sino además establecer entendimientos mutuos.

tanto ellos son operadores activos en dicho proceso. Esta función reflexiva debe instalarse en el/la investigador/a como manera de ser y de hacer a lo largo de todo el proceso de conocimiento. Desde el ámbito de la sociología Pierre Bourdieu (1995) señala otras dos dimensiones que modelan la producción de conocimiento del investigador y que muestran un desplazamiento en la manera en que el autor fue considerando la práctica reflexiva en el quehacer científico que ya no refiere sólo a una autoconciencia de las categorías precientíficas del investigador -expresado en el planteo rupturista de su producción anterior¹⁹- sino que alude a la capacidad del investigador de reflexionar epistemológicamente respecto de él mismo en cuanto miembro de una comunidad científica. La otra dimensión que considera concierne a lo que denomina epistemocentrismo, el cual refiere a las "determinaciones inherentes a la postura intelectual misma. La tendencia teoricista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir, en la teoría que construimos del mundo social, el hecho de que es el producto de una mirada teórica." (Bourdieu y Wacquant, citado en Guber, 2011. p. 46).

En el tratamiento de la noción de reflexividad que recuperamos de Guber y de Bourdieu hay un denominador común: analizar la relación del científico social con su objeto y puesto que no es posible hacer a un lado las concepciones propias al observar y describir los procesos sociales o culturales, es necesario tomar conciencia de esas concepciones y realizar el trabajo para exponerlas (Rockwell, op.cit).

Esta conjunción, con sentido metodológico, permite comprender que en el trabajo etnográfico se ponen en juego distintos niveles de reflexividad: El primer nivel integra los presupuestos asociados a la posición del investigador en tanto miembro de una sociedad y una cultura (su género, edad, clase social, etnicidad, sus intereses personales, la selección del tema, etc.) "El control reflexivo sobre la subjetividad propia genera la conciencia necesaria para situar las propias condiciones, visiones y opiniones a fin de distinguirlas de las que forman parte del objeto de estudio" (Montes de Oca op. cit p. 7). Con ese propósito se controlan el etnocentrismo, sociocentrismo y otras centraciones derivadas de las inscripciones identitarias. El segundo nivel refiere a la posición del analista dentro del campo académico/científico de las ciencias sociales (su perspectiva teórica, el hábitus disciplinar, sus interlocutores que son otros teóricos, las relaciones con el campo del poder). Se controla el "epistemocentrismo". El tercero refiere a la reflexividad de los miembros de la comunidad que tiene otra existencia social y que se objetiva en los comportamientos cotidianos que constituyen el objeto de conocimiento (Rockwell, op. cit. p. 28).

Entendiendo la investigación etnográfica como un proceso totalizador la reflexividad debe articularse, de modo particular y variable, a las distintas fases de dicho proceso de conocimiento de modo que también incluye los modos de abordaje del campo y de la escritura del texto final en tanto producto de la interacción de múltiples subjetividades (Guber, op.cit).

¹⁹ Para ampliar remitimos a la lectura de la ruptura epistemológica planteada por Bourdieu en *El oficio del sociólogo* al referirse a la construcción del objeto de estudio.

La necesidad de la reflexividad sobre la propia subjetividad se refuerza a partir de considerar también que el investigador no es un observador indiferente, inocente ni omnisciente, y menos poseedor de una sola identidad, por el contrario, es un sujeto en quien se entretejen múltiples identidades devenidas de su edad, sexo, raza y posición social (Rosaldo, 1991) de allí la recomendación de una sistemática vigilancia metodológica sobre las implicaciones de dichas esferas de su subjetividad en lo que se construyó, observó y, registró en el campo.

Referencias

- Achilli, E (2005) *Investigar en Antropología social*. Rosario: Laborde editor.
- Balbi, F (2011) *La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica*. Intersecciones en Antropología 13 Facultad de Ciencias Sociales - UNCPBA
- Clifford, J (2001) *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Berger, P y Luckmann, T. (1994) *La construcción social de la realidad*. Bs. Aires: Amorrortu
- Bourdieu, P y Wacquant, L (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P. Passeron, J y Chamboredon (1975): El oficio de sociólogo, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996) O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. *Revista de Antropología* 30 p.30-37 Sao Pablo.
- da Matta, R. (1999). El oficio del etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'. En Boivin et al *Constructores de Otredad, (172-178)* Buenos Aires: Antropofagia.
- Deveraux, G.(1977) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Editorial Siglo Veintiuno.
- Kaplan, D y R Manners (1981) *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Visión.
- Knorr Cetina, K. (2005) *La fabricación del conocimiento. Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes Editorial.
- Kuper, A (1973) *Antropología y antropólogos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2014) *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- _____ (2011) *La etnografía. Campo, método y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Geertz, C (1995) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa editorial.
- _____ (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Buenos Aires: Paidós
- _____ (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Hammersley, M y Atkinson, P.(1994) *Etnografía, ¿Qué es la etnografía?* España: Paidós.
- Harris, M. (1979) *El desarrollo de la teoría antropológica*. España: Siglo veintiuno.
- Lins Ribeiro, G. (1989) Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 2 pp.65-69

- Malinowski, B (1973) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- _____ (1967). Diario de campo en Melanesia. España. Universidad de Júcar
- Mauss, M (2006) *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- _____ (1991) *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos
- Menéndez, E. (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.
- Montes de Oca, L (2016) Una ventana epistémica a la (inter) subjetividad. Las potencialidades del método etnográfico. *Forum: Qualitative Social_Research*. Volumen 17, No. 1, Art. 8
- Nivón, E. y Rosas, A. (1991) Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades*, vol. 1, núm. 1pp. 40-49 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
- Prats, J. y Fernandez R. (2017) *¿Es posible una explicación objetiva sobre la realidad social? Reflexiones básicas*. Didacticae, 1, Universitat de Barcelona.
- Peirano, M. (2006). *A Teoria Viva e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- _____ (2021). Etnografía no es método. *Antípoda*. Revista de Antropología y Arqueología. Univ. de los Andes. 44: 29-43.
- Rockwell E. (2009) *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós
- Rosaldo,R.(1991) *Cultura y Verdad*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Thuillier, P. (1992) El contexto cultural de la ciencia. Entrevista. *Ciencia Hoje*. Brasilia Investigacion Hoy. 33, pp 18-22
- Vazquez,H (1994) Investigadores, construcción crítica del conocimiento y crisis de los paradigmas en sociología y antropología sociocultural. *Revista RUNA XXI*.pp.335-346
- Wright, P. (1994) Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *RUNA XXI*. pp 347-380

CAPÍTULO 2

Una mirada antropológica a la devoción al cura Brochero

Rodolfo Puglisi

Introducción

El fenómeno religioso ha sido estudiado por las ciencias sociales desde variadas perspectivas teóricas y constituye un tópico de análisis fundacional del pensamiento antropológico en el contexto finisecular del siglo XIX. Entre los múltiples aspectos del hecho religioso que se han abordado, vale mencionar el énfasis que muchos estudios sociales han puesto en el papel que el colectivo social desempeña en la conformación de los estados individuales de conciencia y afectividad. Esta cuestión, y de hecho, la religión en general, ha constituido una arena de diálogo con la psicología, disciplina que también ha intentado explicar, aunque en una clave interpretativa diferente, el fenómeno religioso. No podemos ofrecer aquí un panorama de las indagaciones dentro del campo de la psicología de la religión²⁰, aunque valen recordar los ensayos de Freud sobre el asunto, especialmente *Tótem y Tabú* y *El porvenir de una ilusión*, para poner de manifiesto que la religión ha conformado siempre un tema de análisis que ha convocado la atención de múltiples campos de indagación, conformando un ámbito fértil para la discusión interdisciplinar.

Desde una mirada antropológica, la religión es una faceta de la vida cultural de todo grupo humano. Al inscribirla dentro de la cultura, enfatizamos de este modo la dimensión simbólica del hecho religioso. En este sentido, en el marco de su propuesta semiótica de cultura, Geertz aborda la religión como un sistema cultural. Así, luego de señalar que “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos” (Geertz, 1973, p. 88), dicho autor enfoca la religión bajo esta perspectiva, señalando que “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (1973, p. 89).

²⁰Para introducirse en el asunto sugerimos el capítulo “Psicología y religión” del libro de Morris (1995), obra que asimismo ofrece un panorama sobre cómo diferentes autores clásicos y contemporáneos dentro de la antropología abordaron la religión.

En síntesis, la religión, entendida como un sistema de símbolos específicos dentro de una cultura, suministra una particular mirada o representación del mundo y guía el comportamiento práctico de los creyentes.

Al enfatizarse la dimensión simbólica de la religión según la perspectiva geertziana no debe perderse de vista, como señala Archenti, que “la concepción de la cultura de Geertz ha sido criticada por no prestar suficiente atención a las cuestiones del poder y el conflicto social inherentes a la producción, reproducción, uso y transformación de símbolos” (Archenti, 2013, p. 73). Por ello, es importante enfatizar que, como todo fenómeno social, el hecho religioso se inscribe en relaciones de poder, algo especialmente marcado en las sociedades complejas actuales donde coexisten diferentes grupos religiosos. Para una aproximación general a las relaciones de poder y desigualdad como formas básicas de estructuración social remitimos a Attademo (2013) y Salva (2013). Para la cuestión del campo sociorreligioso argentino como un escenario donde diferentes grupos religiosos se encuentran en posiciones de hegemonía y subalternidad remitimos a Frigerio (2007), Wright (2008), Wright y Ceriani (2011).

Señaladas estas cuestiones conceptuales generales sobre el fenómeno religioso, pasaremos ahora a describir las características principales de una manifestación religiosa de la Argentina contemporánea, el movimiento brocheriano.

José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914), conocido como el “cura gaucho”, fue un sacerdote católico cordobés admirado por sus seguidores como un párroco con los “pies en la tierra”, un “pastor con olor a oveja” que recorrió incansablemente a lomo de mula la montañosa Traslasierra cordobesa en el último cuarto del siglo XIX en el marco de su tarea misionera, ayudando a las poblaciones locales. Por ello, es muy recordado por todas las obras que impulsó en la región, especialmente el telégrafo, infraestructura vial (caminos y puentes) e hidráulica (canales de irrigación y acequias), escuelas, una casa de ejercicios espirituales y varias parroquias. Ya en vida este sacerdote era muy querido y seguido por su feligresía, por lo que estamos hablando de un movimiento devocional que cuenta ya con más de cien años de existencia²¹.

En octubre de 2016 Brochero fue canonizado (declarado santo), el primero nacido y fallecido en Argentina, por la Iglesia Católica en función de los “milagros” de sanación²² que se le atribuyen. Es importante señalar que si bien fue un sacerdote católico y que recientemente ha sido reconocido de manera oficial como santo por la máxima autoridad eclesial, la devoción a Brochero desborda lo institucional y se extiende más allá del campo de católicos practicantes, siendo sus seguidores muy diversos en lo que respecta a adscripciones religiosas y procedencias socioeconómicas. Constituye, pues, un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo. En este sentido, podemos decir que algunas expresiones de la devoción a Brochero constituyen un caso de religiosidad popular.

²¹ Remitimos a otros trabajos para una caracterización más pormenorizada del movimiento (Puglisi, 2018 y 2019a).

²² Indudablemente, esto interpela el modelo biomédico hegemónico de la modernidad occidental secular, especialmente la taxativa separación entre salud y espiritualidad. Para una perspectiva panorámica sobre el abordaje antropológico de los procesos de salud-enfermedad-atención remitimos a Weingast (2013).

Éste último es un concepto que ha sido muy trabajado dentro de las ciencias sociales de la religión²³ por lo que aquí nos limitaremos a señalar que, siguiendo a García Canclini (2004), lo popular no es una esencia encarnada en un sector poblacional específico²⁴. Recuperando estas consideraciones así como los planteos de Martín (2007) sobre las prácticas de sacralización de santos populares, Costilla y Ruffa (2015) proponen pensar la religiosidad popular como un sistema simbólico y práctico con una lógica propia, que remite a una forma particular de experimentar y representar los fenómenos religiosos. Este tipo de vivencia de lo sagrado, si bien es distinta, está en relación e imbricación con los cánones religiosos hegemónicos u oficiales, los cuales también, y especialmente para el caso del catolicismo como destaca Fogelman (2015), están caracterizados por el dinamismo y la permeabilidad.

En lo que respecta al movimiento brocheriano en la actualidad vale decir que, como señalara Evans-Pritchard, el tiempo no tiene el mismo valor a lo largo del año sino que para los grupos humanos tiene “estaciones principales” (1977, p. 112). En este sentido, el calendario sagrado anual de las comunidades brocherianas de nuestro país está puntuado por momentos álgidos, los cuales, como en las variaciones estacionales y su correlato afectivo-religioso (Mauss, 1979), modelan la estructura emocional del grupo y sus miembros. En este sentido, a lo largo del año y en diferentes partes del país tienen lugar una serie de celebraciones que conmemoran al Santo Cura Brochero. Uno de los momentos anuales de “efervescencia colectiva” (Durkheim, 1993) más significativos de la devoción son las semanas brocherianas, una de las cuales tiene lugar los días previos al 26 de enero (día de su fallecimiento) y la otra los días previos al 16 de marzo, natalicio del santo y fecha en la que se celebra la fiesta patronal del pueblo de Villa Cura Brochero (que hasta 1916 se llamaba Villa del Tránsito, cuando fue rebautizada en su honor). Durante estas semanas se realizan una serie de actividades como misas, peñas, procesiones, festivales musicales, etc. así como peregrinaciones en diferentes partes del país. Asimismo, días previos al 14 de setiembre y 16 de octubre (fecha de beatificación y canonización, respectivamente) se realizan también misas y peregrinaciones conmemorativas.

Estas celebraciones constituyen lo que se conoce como fiestas populares. En este caso, las mismas delinear “un acontecimiento central del catolicismo popular” donde “la polisemia de la fiesta pone al descubierto la multiplicidad de sentidos que la atraviesan” (Ameigeiras, 2008, p. 35). Es así que la fiesta popular “genera una ruptura de lo cotidiano” que “implica una especial reactualización de la memoria grupal y de la experiencia de lo sagrado, no escindida de los procesos de construcción y recomposición identitaria” (Ameigeiras, 2008, p. 36). En efecto, estas conmemoraciones constituyen rituales colectivos que se activan a través de una puesta en

²³ Para una primera aproximación a la bibliografía específica sobre el tema sugerimos Álvarez Santaló et al. (1989), Semán (2004), Martín (2007) y Ameigeiras (2008).

²⁴ En efecto, “lo popular no constituye un paquete cerrado de tradiciones y costumbres” (Archenti, 2013, p.81). Para profundizar en el concepto de “cultura popular” sugerimos ahondar en este citado trabajo.

escena, recreando y legitimando imaginarios y narrativas sobre la figura de Brochero así como generando estados de *communitas*²⁵ (Turner, 1988) entre los adherentes a su figura.

Durante el resto del año, muchas diócesis del país cuentan con casas de retiros espirituales (que se llaman “Cura Brochero”) las cuales, bajo el nombre de encuentros brocherianos (diferenciados por sexo, edad y estado civil), practican a lo largo del año durante un fin de semana ejercicios espirituales de inspiración jesuítica tal como los que realizaba Brochero en vida junto a su feligresía. Asimismo, hay muchas agrupaciones religiosas parroquiales y barriales en diferentes partes del país nucleadas alrededor de la figura de Brochero.

A continuación vamos a ocuparnos de una de las fiestas populares más impactantes del movimiento, la peregrinación brocheriana.

La peregrinación brocheriana

La semana previa a la fiesta patronal de Villa Cura Brochero tienen lugar en diferentes partes del país peregrinaciones de todo tipo y de diversa extensión. De todas ellas, sin lugar a dudas la más masiva es la “cabalgata brocheriana”, la cual llega al pueblo en el atardecer de la víspera a la celebración patronal.

Para comprender el origen de esta peregrinación es importante señalar que la formación sacerdotal de Brochero, como muchos párrocos de su época, incluyó el entrenamiento en los ejercicios espirituales del fundador de la orden de los jesuitas, Ignacio de Loyola. Convencido del rol central que cumplían estas prácticas en el enderezamiento moral del paisanaje serrano y su adhesión a la fe católica, Brochero anualmente movilizaba a caballo a su feligresía desde la región cordobesa de Traslasierra (en el oeste cordobés) a través de casi 200 kilómetros cruzando las altas cumbres hasta la ciudad de Córdoba para realizar dichos ejercicios (según los registros históricos, las comitivas en ocasiones alcanzaron las mil personas). Desde hace más de dos décadas, se realiza la cabalgata brocheriana (rebautizada en 2018 como “Peregrinación La Brocheriana”) la cual, en alrededor de cinco o seis días, recrea a caballo y/o a pie este viaje transerrano que Brochero y sus fieles de aquella época realizaban.

La peregrinación indudablemente es una fiesta religiosa, pero también es una celebración civil. Mejor dicho, y como suele ocurrir en la religiosidad popular, este tipo de dicotomías quedan, al menos temporalmente, abolidas. En efecto, la peregrinación es uno de los eventos sociales más grandes del año en Villa Cura Brochero, algo que nadie se quiere perder. En

²⁵ Con este término de la voz latina (que significa “comunidad”), el autor remite a las experiencias de unidad, fuerte emotividad, compañerismo e igualdad, es decir, de un “vínculo social generalizado” (Turner, 1988:103) que tienen lugar en ocasiones especiales dentro de la vida social de un grupo. A estas ocasiones especiales el autor las llama eventos “liminales”. *Limen* “en latín quiere decir «umbral»” (Turner, 1988:101) y con este término y otros similares (“liminal”, “liminalidad”, etc.), el autor se refiere a fenómenos (como los estados sociales de *communitas*) que se dan temporariamente al margen de la vida social cotidiana de un grupo con su estructuración regular.

este contexto, especialmente para el caso de los participantes que son pobladores de la villa, constituye un ejercicio superfluo intentar distinguir quienes la hacen por Brochero y quienes la hacen por una costumbre del poblado, porque estas cuestiones están fuertemente interconectadas en tanto remiten a la construcción imaginaria de la comunidad y sus mecanismos de pertenencia y membrecía, en un pueblo que lleva justamente el nombre de un religioso. En este sentido, todos son brocherianos, sea que estén designando su lugar de residencia y/o su adscripción devocional al santo.

La organización de esta peregrinación, conformada como ONG, cuenta con un organizador principal, organizadores generales y varios coordinadores encargados de tareas específicas. Algunos de ellos dicen que al poco tiempo de concluir una edición ya comienzan a planificar la del año siguiente, algo que recuerda lo que ocurre con, por ejemplo, las comparsas de carnaval. Por supuesto, tamaña empresa cuenta con la autorización y el apoyo logístico del gobierno de Córdoba, de las diferentes intendencias que se atraviesan en el recorrido y de diferentes seccionales de bomberos y policía cordobesa.

Cada año, en medio de escenas de jolgorio y camaradería, con una fuerte presencia de grupos de jóvenes y de gauchos, por mencionar dos grupos identitarios²⁶ bien definidos, un importante contingente de personas se reúne de noche en la plaza central del pueblo de Villa Cura Brochero para, luego de cargar sus bolsos en un camión con acoplado, trasladarse en micros al punto de partida que es, salvo muy raras ocasiones, la ciudad de Córdoba. Allí confluyen con otros participantes provenientes de diferentes partes de la provincia y del país. Los caballos son subidos a camiones jaula y apostados en un club barrial cercano.

A la mañana siguiente, en una plaza tiene lugar el acto inaugural de la peregrinación, en el cual se pronuncian párrocos, organizadores del evento y diferentes autoridades gubernamentales municipales y provinciales. Luego de los discursos, músicos interpretan una serie de canciones folclóricas mientras el público baila chacareras, gatos y zambas.

Finalizado el acto, comienza la peregrinación. Esta puede realizarse bajo dos modalidades: a pie, constituyendo el grupo de los llamados caminantes, mientras que otros la efectúan a caballo, los cabalgantes o jinetes. Los primeros parten en primer lugar y una hora después inician recorrido los segundos. Si bien parte de la ciudad de Córdoba y llega a Villa Cura Brochero, la peregrinación no sigue todos los años el mismo recorrido dado que, entre otros factores, Brochero no cruzaba altas cumbres todos los años por el mismo lugar. En cualquier caso, la mayor parte del recorrido tiene lugar en parajes rurales o semirurales, donde organizadores y participantes enfatizan que se están recorriendo los mismos caminos por lo que transitó Brochero. Además de ello, una serie de mojones y puntos del paisaje²⁷ contribuyen a la experiencia de ese

²⁶ Para una primera aproximación al tema de las identidades sociales recomendamos Chiriguini (2005). Para las identidades juveniles puede consultarse Margulis y Urresti (2008) mientras que para lo gaucho puede consultarse Ratier (1988) y para el caso de peregrinaciones gauchas Carballo (2012).

²⁷ Por ejemplo, en ocasiones las personas indican la existencia en los alrededores serranos de casas de paisanos donde Brochero se hospedaba a pasar la noche cuando ésta lo encontraba en sus travesías u obligaciones sacerdotales.

recorrido como una actividad espiritual, reforzando el sentimiento de adhesión al santo al, literalmente, seguir su camino.

El número de participantes efectivos es incierto, pues hay mucha gente que participa sin inscribirse en la organización. En términos estimativos, más bien conservadores, para los últimos años se calcula una participación de alrededor de 1000 personas con 600 caballos. Con respecto a la variabilidad de género, etaria y la adscripción socioeconómica de los participantes, la misma es muy amplia, cubriendo un espectro muy vasto desde jóvenes a adultos mayores, así como individuos provenientes claramente de diferentes extractos socioeconómicos y tanto hombres como mujeres. En este punto, vale recordar que Turner (1973) enfocó las peregrinaciones como fenómenos de integración social donde ciertas fracturas sociales quedan temporalmente suspendidas. En este sentido, luego de señalar que las “peregrinaciones son fenómenos liminales” y que “exhiben en sus relaciones sociales la cualidad de *communitas*” (p.191), agrega que “mientras que la situación de peregrinación no elimina las divisiones estructurales, sin embargo las atenúa, remueve sus aristas” (p. 221).

Si bien predominan participantes procedentes de diferentes localidades de la provincia de Córdoba, vale enfatizar que hay participantes de muchas provincias, especialmente, aunque no exclusivamente, de San Luis, San Juan, La Rioja, Santiago del Estero y Catamarca.

Es muy común que las personas repitan año tras año esta travesía, donde algunas ediciones la hacen a caballo y otras a pie. Entre las personas que tuvieron ambas experiencias, todas tienden a reconocer que a pie la peregrinación es mucho más emotiva y fuerte, encontrando las razones de ello obviamente en el mayor sacrificio que implica recorrer caminando todos esos kilómetros.

La gente que peregrina lo hace para pedir, llevar intenciones incluso de otras personas que este año no han podido participar, adquiriendo éstos el nombre de promesantes. También se marcha para agradecer por lo ya cumplido.

Los peregrinos suelen portar banderas, pañuelos, mochilas, remeras alusivas a Brochero, tatuajes, etc. Algunas personas peregrinan solas, otras lo hacen acompañadas de familiares (hijos, cónyuges, suegros, yernos, primos, etc.) o grupo de amigos (parroquiales, del barrio, del club deportivo, etc.). Por supuesto, tienen variadas prácticas durante los intensos días de marcha. Muchos peregrinan durante grandes lapsos ensimismados, recitando oraciones casi imperceptiblemente. Otros recitan en grupo el rosario, donde es habitual que una persona haga las veces de bastonera y el resto le responda a coro: amén. También hay oraciones específicas sobre Brochero, las cuales finalizan vitoreándolo enérgicamente con un ¡viva Brochero! o bien ¡viva el Santo Cura Brochero! Muchos practican estas oraciones entre súplicas y sollozos, así como durante la marcha comparten experiencias de curas milagrosas intercedidas por Brochero, las cuales según los participantes se cuentan de a cientos. Por supuesto, no todo es solemnidad. Las conversaciones también abordan temas muchos más prosaicos, como los gustos culinarios de cada uno, los hobbies deportivos, cuestiones laborales, la situación económica del país, etc.

En su largo derrotero, la peregrinación concentra la atención de comerciantes ambulantes que siguen la caravana en autos con tráileres (cuando se pasa por alguna ruta o camino)

ofreciendo alimentos ligeros y bebidas bien frías, verdadero bálsamo este último cuando pega de lleno el sol en el mediodía cordobés. También fotógrafos, por lo general en motos que le permiten circular por senderos pedestres, toman instantáneas durante la jornada que luego ofrecen al final del día en la parada o posta diaria donde se acampa para recomenzar la marcha en la mañana siguiente. Estos lugares, algunos de ellos prácticamente deshabitados el resto del año, súbitamente se pueblan de un hormiguero de personas que venden variadas comidas, tabartería y cuchillos, vestimenta gauchesca, cerámica negra característica de la zona, etc. Este fenómeno de activación de la economía regional, ligada al turismo religioso y las procesiones, es algo especialmente valorado y promovido por las autoridades gubernamentales.

Los peregrinos reconocen que a medida que transcurren los días el cuerpo de cada uno se ablanda, deja de ser un obstáculo y se resiste cada vez más. Asimismo, ver al caminante de al lado que resiste estoicamente y no afloja impulsa a cada uno a seguir. “Si otros pueden yo también” es una frase que sintetiza este espíritu de resistencia. De igual modo, los participantes reconocen que los ritmos de todos se van igualando, se van emparejando a medida que progresa la peregrinación, conformando así un cuerpo colectivo, una suerte de rebaño humano que camina durante días en dirección a su pastor.

Organizar el cuidado, la comida y el aseo de más de mil personas y seiscientos caballos es todo un desafío logístico. Los organizadores del evento se encargan de transportar en camiones, posta tras posta, los bolsos y la comida que servirá como cena. Los diferentes puntos donde se pasa la noche por lo general son campings, campos o predios que cuenten con suficiente espacio para armar las carpas y con un quincho o lugar para instalar una gran carpa para la reunión colectiva donde se entrega y consume la cena, así como en ocasiones realizar posteriormente una peña con guitarreada. Grandes filas se conforman para recibir la ración del día (pollo, locro, estofado de carne, etc.) y la misma lógica organizativa es llevada a cabo para el desayuno (mate cocido, café con leche, té, y un pedazo de pan o galleta). El almuerzo, por el contrario, es una vianda (por lo general un sándwich de jamón y queso y una fruta) que se entrega mientras se marcha durante el día.

En las postas diarias, un grupo de podólogos ofrecen gratuitamente sus servicios para tratar una de las mayores amenazas que acechan a los caminantes: las ampollas. Evitar que se produzcan es un asunto sobre el cual abundan consejos varios, en ocasiones contradictorios, sobre el calzado adecuado, la forma de sujetarlo, la forma de caminar, el tipo de medias, etc., así como cuidar que en caso de que éstas aparezcan no se agraven. Todo ello pone de relieve una serie de conocimientos y prácticas profesionales pero también una serie de saberes legos que en algunos casos desconfían o cuestionan las sugerencias de los podólogos basados en su experiencia práctica de años de peregrinación (“vos haceme caso, proba con algodón”- decía un experimentado caminante que interpelaba la opinión de los expertos). A esto se suma una relativamente extendida práctica de ingesta oral o aplicación tópica de todo tipo de antiinflamatorios y analgésicos, que en ocasiones también se lleva a cabo a través de aplicaciones intramusculares por medio de inyecciones.

Si se quiere esquematizar una jornada de peregrinación bajo la modalidad a pie, como la he realizado yo durante mi trabajo de campo, la misma consiste en caminar durante gran parte del día, llegar medio insolado y/o mojado y/o muerto de frío (una misma jornada puede incluir momentos de sol implacable sucedidos por heladas lluvias) a la posta diaria y armar la carpa, para, luego de la misa y la cena, pasar las noches que se vuelven cada vez más frías a medida que nos acercamos a altas cumbres. El horario para despertar se fija a las 5:30 am, donde desarmamos nuestro campamento a oscuras con la gran mayoría del equipamiento húmedo ya que, aún si no llovió durante la noche, el rocío mojó todo. Preparados nuestros bolsos con las mudas de ropa y los elementos de camping para despachar en los camiones, se forma fila para desayunar a las 6:30am. Finalmente, luego de reunirnos todos y recitar solemnemente el padre nuestro y la oración a Brochero, comenzamos una nueva jornada de caminata a las 7:30am. Esta es una rutina que uno va internalizando. Como dicen muchos, el primer día es el peor. Luego, como ya mencionáramos, el cuerpo se va ablandando y deja de doler o ser un obstáculo para avanzar. Asimismo, progresivamente el cuerpo de cada uno sintoniza con el ritmo del grupo. Esto naturalmente es ubicuo en muchas prácticas religiosas que implican sacrificio y tenacidad.

Una serie de carteles van indicando que nos estamos acercando cada vez más al pueblo de Villa Cura Brochero. Más allá de sus obvias funciones como señalizaciones viales, podemos decir que estas indicaciones funcionan también como momentos preparativos en los que el viajero gradualmente va impregnándose de la atmósfera del lugar al que se aproxima e incluso hasta operan como catalizadoras de la experiencia religiosa. En efecto “la ruta se vuelve paulatinamente sacralizada” (Turner, 1973, p. 214) y progresivamente se va cargando cada vez más densamente de símbolos sagrados que suscitan intensas experiencias entre los participantes.

Como todos los años, la peregrinación llega al pueblo en la víspera de la fiesta patronal, día en el que concluyen las novenas que se están rezando en la parroquia desde hace más de una semana. La entrada al pueblo está pautada para el 15 de marzo alrededor de las 18 horas. En las afueras del pueblo, los caminantes hacen un alto para agruparse y esperar a los jinetes ya que toda la caravana ingresa junta. Aquí muchos aprovechan para “arreglarse” (acomodar la faja, lucir nuevas banderas o camisas, limpiar y cepillar los caballos, etc.). A partir de ahora, nadie querrá perder su posición en la caravana. Avanzamos en masa compacta, donde existe un pacto tácito de no adelantarse frente a quien todos estos días marchó delante, así como evitar ser sobrepasado por un rezagado que desea mostrarse en primera fila.

La entrada al pueblo es indiscutiblemente emocionante, siendo recibidos por una verdadera multitud de personas que felicitan con aplausos, vociferaciones y llantos a la columna peregrina, todo bajo el incesante sonar de las campanas del santuario que a medida que avanzamos se escuchan cada vez con mayor intensidad. Muchos que han participado de varias peregrinaciones enfatizan “lo fuerte”, “lo emocionante” que es la llegada al pueblo. Como decía un hombre promediando la treintena “se te pone la piel de gallina” y “te largas a llorar”. Efectivamente, en el arribo es generalizado el llanto entre los peregrinos felicitándose entre ellos por haber logrado la meta, así como también es ubicuo observar lágrimas entre los espectadores.

Muchos de éstos agradecen que se camine por aquellos que no pueden hacerlo. Hay un sentimiento colectivo de pertenencia desencadenado por la experiencia de peregrinar y recibir a los peregrinos. Indudablemente, en estos espacios se recrean y legitiman ciertos imaginarios y narrativas colectivas del movimiento brocheriano. Como señala Cruz (2012) “el andar es un ejercicio donde se reproduce y se construye la memoria social” de un grupo (p. 247). Esta efervescencia emocional indudablemente prepara un clima festivo óptimo para la fiesta patronal del día siguiente.

La larga caravana que todos estos días caminó y cabalgó junta, luego de descender las sierras, entra al pueblo, arriba a la plaza y finalmente va ingresando lentamente en fila al santuario para alcanzar la tumba de Brochero. Todo este esfuerzo físico y psicológico es parte de los preparativos que construyen la eficacia ritual (Citro, 2014) de la peregrinación cuyo punto álgido y final es, luego de caminar casi 200 km atravesando las sierras, retornar (¿transformados?) al pueblo del que se partió para estar unos momentos “ante Brochero”²⁸. Sobre este punto, siguiendo a Turner (1973) podemos decir que “la estructura temporal del proceso de peregrinación, comenzando en un lugar familiar, yendo a un lugar lejano y retornando idealmente ‘cambiado’ al lugar familiar, puede ser relacionada al concepto de rito de pasaje de van Gennep, con sus estados de separación, margen o *limen* y reagración” (p. 213).

Así, además de realizársela para pedir y/o agradecer, la peregrinación brocheriana, como todo rito de paso, es también un dispositivo de transformación de uno mismo. Como señala nuevamente Turner, los peregrinos “esperan tener experiencia directa del orden sagrado, invisible o sobrenatural, bien sea en el aspecto material de la cura milagrosa o en el aspecto inmaterial de la transformación interna del espíritu o la personalidad” (p. 214). De este modo, la peregrinación constituye un acto de resistencia física y espiritual que pone a prueba al participante y lo transforma. Vale destacar, por último, que para los actores el participar de la peregrinación implica haber compartido una experiencia muy fuerte que conforma un fondo emocional, sensorial y experiencial común que posibilita o facilita el intercambio de vivencias entre las personas que participaron ya que, como muchos señalan, “no se puede explicar sino que hay que vivirla”.

Esta última cuestión merece una reflexión metodológica sobre uno de los aspectos fundamentales del quehacer antropológico, el trabajo de campo etnográfico²⁹. A continuación, y para cerrar este trabajo, vamos a situar algunas cuestiones centrales al respecto ligadas a la participación observante del antropólogo.

²⁸ La gran mayoría de los devotos se refieren a los restos corporales de Brochero, que se ven detrás de un cristal, como una persona efectivamente allí presente. “Electricidad”, “energía”, “calor”, “paz”, “ricos aromas”, etc. son expresiones habituales que encontramos entre los seguidores para describir sus experiencias de cercanía con el santo.

²⁹ Para una caracterización panorámica del mismo y como se inscribe en la agenda de investigación antropológica remitimos a Ringuélet et al. (2013).

El cuerpo del etnógrafo en el trabajo de campo

En otro trabajo (Puglisi, 2019b) hemos problematizado en profundidad la corporalidad del etnógrafo en el trabajo de campo, por lo cual aquí sólo señalaremos algunas cuestiones centrales. Siguiendo a Citro (2009) vale decir que la expresión “observación participante” encierra una tensión entre observación (distancia) y participación (cercanía) que se corresponde con el dualismo cartesiano, hegemónico en el pensamiento científico occidental, a saber: mente (momento reflexivo) y cuerpo (inmersión experiencial), que se correlaciona a su vez con otros pares de opuestos como razón/emoción, intelecto/afecto, etc. Justamente, la etnografía clásica tradicional, ligada a este paradigma racionalista, intentaba minimizar “las interferencias subjetivas” del investigador (Citro, 2009, p. 85). Esto ha sido problematizado y discutido por muchos antropólogos, especialmente en las últimas décadas. Guber, en sintonía con los planteos de otros autores³⁰, ha enfatizado que en ocasiones “el único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos” (2001, p. 60). Asimismo, destacando el hecho de que es imposible observar sin participar, ha propuesto el concepto de “participación con observación” o “participación observante” (2004, p. 175).

Queremos profundizar en la dimensión corporal que implica la “participación observante”. Sobre ello debe decirse que una gran parte del sentido de un grupo está encarnado, sedimentando en un “suelo corporal” fundamento de sus prácticas y discursos. Esto es lo que la filosofía fenomenológica ha llamado *Lebenswelt* (mundo de vida), es decir, “el mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de modo aproblemáticamente obvio” (Husserl 1991, p.80)³¹. Dado que el mundo social supone este horizonte tácito de prácticas y sentidos compartidos por una colectividad, la participación corporal del etnógrafo en las prácticas del grupo es necesaria para habitar este horizonte existencial de los otros, abrirse a sentidos y experiencias que de otro modo resultarían inaccesibles. Para el caso de grupos religiosos, por ejemplo, las técnicas corporales rituales portan un sentido y lo transmiten en la práctica, por lo que el etnógrafo debe aprender a usar su cuerpo en la forma cotidiana del grupo como un prerrequisito para experimentar los significados e imaginarios culturalmente encarnados en los dispositivos rituales de ese grupo. En este sentido, la participación corporal del etnógrafo permite “un acceso a aspectos del tema de investigación que pasarían desapercibidos en un abordaje distanciado, basado sólo

³⁰ En especial valen destacar los planteos de Da Matta (1995) sobre el “*anthropological blues*” o las referencias de Cardoso de Oliveira (1996) “a la captación del sentido desde adentro” que habilita la experiencia de campo.

³¹ Las indagaciones fenomenológicas en torno al “mundo de la vida” fueron reapropiadas en el campo de las ciencias sociales por, entre otros, Schutz (1974), Schutz y Luckmann (1977) y Berger y Luckmann (1994) para analizar desde esta óptica la vida social cotidiana. Definiendo al *Lebenswelt* como “el ámbito de lo familiar” (1977:30), Schutz y Luckmann sostienen que al nacer un individuo ingresa a un mundo social que ha sido previamente creado por otros individuos y comunidades. Este mundo constituye así el “sustrato” que se encarna como supuestos tácitos no tematizados, suelo sobre el cual se edifica la experiencia subjetiva de cada individuo en particular. Para dar cuenta de este paulatino proceso de internalización del mundo social en el individuo se empleó el concepto de socialización (Berger y Luckmann, 1994).

en la observación y la entrevista” (Bizerril, 2007, p. 25), es decir, el “conocimiento corporal permite moverse más allá de las limitaciones de los modos verbales y visuales de conocer” (Pierini, 2016, p. 43). Como he podido comprobar en mi trabajo de campo, la participación corporal plena en las actividades del grupo me abrió paulatinamente a experiencias que me permitieron comprender con mayor densidad las referencias de los participantes a, por ejemplo, la peregrinación, es decir, otorgar mayor profundidad o nuevos significados a los relatos obtenidos mediante la observación tradicional y las entrevistas³², así como plantearme preguntas o elaborar ideas que jamás habrían surgido sino hubiese participado de las prácticas del grupo.

En antropología es recurrente mencionar la reflexividad que sobre el investigador opera la experiencia del trabajo de campo, proceso en el cual el etnógrafo advierte los prejuicios sesgados y teorías infundadas que porta al confrontarlos con el campo. Además de atravesar esta situación, mi experiencia de campo con las peregrinaciones y otras prácticas religiosas me enfrentó al hecho de que mi cuerpo no es el cuerpo de aquellos que deseaba investigar. Por tanto, la reflexividad etnográfica implicó para mí también prestar atención a mi cuerpo habitual al contrastarlo con los regímenes de corporeidad del campo que deseaba investigar. Recuperando el concepto de “conciencia práctica” de Giddens (1995) entendido como un saber encarnado, Lins Ribeiro (1995) señala que “el antropólogo, al insertarse en realidades sociales de las cuales no participa en lo cotidiano, desconoce —y este desconocimiento es parte central del extrañamiento— inmediatamente la conciencia práctica” (p. 196) de los agentes sociales que intenta conocer. Por esta razón, como *outsider* “el antropólogo representa para los agentes que estudia una ruptura con el flujo de la regularidad cotidiana” (p. 196). En función de los elementos aquí discutidos, vale subrayar entonces que el extrañamiento antropológico consiste también en exotizar los regímenes corporales que el propio investigador tiene encarnados de manera tácita.

Como podrá colegirse, la etnografía es una experiencia muy particular y profunda, que ineludiblemente tiene repercusiones en el investigador como persona, en tanto implica un “desplazamiento ontológico” (Wright, 1994, p. 367; Cf. Favret-Saada, 2012). Y una vez efectuado tal movimiento, un rito de paso irreversiblemente transformador, el etnógrafo en “su experiencia de campo debe recobrar la cuota de sentido-‘ahí’ dentro de un horizonte que muchas veces no es el propio, o instalarse en uno familiar a través de una mirada extraordinaria»” (Wright, 1998, p. 183). Más las referencias a otros mundos de vida no implican esencializar o asumir diferencias ontológicas insalvables entre los “los otros” y “nosotros”. Como esperamos haber mostrado, la etnografía, a través de nuestro carácter encarnado, es un puente para promover este encuentro.

³² Vale aclarar que en modo alguno estamos afirmando aquí que por hacer lo que hace el otro estamos experimentando lo que experimenta ese otro. Lo que sostenemos es que practicar lo mismo que el grupo nos abre a una dimensión de su horizonte de sentidos y prácticas que de otro modo nos es inaccesible, sin pretender por supuesto que esto suponga una identificación con la experiencia nativa. En esta dirección, abogar por la inmersión corporal del etnógrafo en el campo no implica adherir al proyecto de una autoetnografía narcisista, fascinada con uno mismo y alejada de la experiencia del otro, ni tampoco supone la ingenuidad de volverse un nativo.

Referencias

- Alvarez Santaló, C.; M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.) (1989). *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos.
- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Archenti, A. (2013). Cultura, mundo de la vida y luchas por la representación legítima del mundo. En R. Ringuet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp.62-93). La Plata: EDULP
- Attademo, S. 2013. Poder y desigualdad. Una visión antropológica. En R. Ringuet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp. 41-61). La Plata: EDULP.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1994) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bizerril, J. (2007) *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar.
- Carballo, C. (2012). Corporalidad e identidad del gaucho peregrino. Tensiones y negociaciones en la re-construcción de la memoria. *Espacio y Desarrollo*, n° 24, pp. 57-74.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Revista de Antropología*, 39 (1), pp. 13-37.
- Chiriguini, MC. (2005) Identidades socialmente construidas. En M. C. Chiriguini comp.: *Apertura a la Antropología* (pp 49-60). Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Citro, S. (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. (2014). Hacia una perspectiva interdisciplinaria sobre la eficacia ritual: corporalidad, emoción y goce. En: Pedro Oro A. y Tadvall M. (orgs.). *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidade* (pp. 141-168). Porto Alegre: Cirkula.
- Costilla, J. y Ruffa, J. (2015). Entre pedidos y favores: santuarios católicos y religiosidad popular local en perspectiva comparada. En Contardo, M. y Fogelman, P. (comp.) *Actas de las IV Jornadas de religión y sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (pp. 305-332). Buenos Aires: ReligAr Ediciones.
- Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, pp. 221-251.
- Da Matta, R. (1995) El oficio del etnólogo o cómo tener 'Anthropological Blues'. En Boivin M., Rosato, A. y ARRIBAS, V. (comps.): *Constructores de Otredad* (pp. 172-178) Buenos Aires: Eudeba.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Alianza.
- Evans-Pritchard, E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Favret-Saada, J. (2012) Being affected. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), pp. 435-445.
- Fogelman, P. (2015). Religión como objeto de análisis: sobre el concepto y tres vías de abordaje histórico. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano VII, n. 21, pp 7-23.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp.87-116). Buenos Aires: Biblos.

- García Canclini, N. (2004 [1983]). ¿De qué estamos hablando cuándo hablamos de lo popular? *Diálogos en la acción*, vol. 1, pp. 153-165.
- Geertz, C. (1973) La religión como sistema cultural. En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117) Bs. Aires: Gedisa.
- Giddens, A. (1995) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Lins Ribeiro, G. (1995) Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En BOIVIN, M., Rosato, A. y Arribas, V. (comps.): *Constructores de Otriedad* (pp. 194-198) Buenos Aires: Eudeba.
- Margulis, M y Urresti, M. (2008) La juventud es más que una palabra. En Margulis, M. (editor) *La juventud es más que una palabra* (pp. 13-30). Buenos Aires: Biblos.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. J. y C. Ceriani Cernadas (coords.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 61-86). Buenos Aires: Biblos
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social. En Mauss, M. *Sociología y Antropología* (pp.359-426). Madrid: Tecnos.
- Morris, B. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Pierini, E. (2016) Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotions and Senses in the Vale do Amanhecer’s Spirit Mediumship. *Journal for the Study of Religious Experience*, vol. 2, pp. 25-49.
- Puglisi, R. (2019a) Traslasierra (Córdoba), geografía sagrada de la devoción brocheriana. *V Jornadas de Cultura, Territorio y Prácticas Religiosas*. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. 23 y 24 de mayo de 2019
- Puglisi, R. (2018) Una aproximación antropológica a las reliquias en la devoción al cura Brochero. *X Jornadas de Sociología de la UNLP*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, Argentina 5, 6 y 7 de diciembre de 2018.
- Puglisi, R. (2019b) Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. Numero 17, Año 9, páginas 20-35.
- Ratier, H. (1988) Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio cultural. *Revista Índice*, nº 1, segunda época, pp. 26-51.
- Ringuelet R. Archenti, A., Attademo, S., Salva, M.C. y Weingast, D (2013) El campo de la antropología. En R. Ringuelet (coordinador) *Temas y problemas en antropología social* (pp.5-40) La Plata: EDULP.

- Salva, M.C. (2013) Procesos de integración/diferencia y producción de la desigualdad: ordenamientos de género. En R. Ringuélet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp. 116-134). La Plata: EDULP.
- Schutz, A. (1974) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu
- Schutz, A. y Luckmann, T. (1977) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu
- Semán, P. (2004). *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Turner, V. (1973). The center out there: Pilgrim's Goal. *History of Religions*, Vol. 12, No. 3, pp. 191-230.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus.
- Weingast, D. (2013). Salud-enfermedad-atención. Las miradas de la antropología. En R. Ringuélet (coord.) *Temas y problemas en antropología social* (pp. 135-153). La Plata: EDULP.
- Wright, P. (1994) Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa*, 21, pp. 347-380.
- Wright, P. (1998) Etnografía y existencia en la antropología de la religión. *Sociedad y Religión*, N° 16/17, pp. 180-193.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos*, v. 6, n. 1, pp. 83-99.
- Wright, P. y Ceriani, C. (2011). Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión. En Ceva, M y Touris, C (coords.) *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur* (pp. 147 - 164). Buenos Aires: Lumiere.

CAPÍTULO 3

Estrategias conceptuales en el abordaje de la alteridad

*María Alejandra Waisman, Alfonsina Verónica Albertí
y María Florencia Rispoli*

Introducción

El presente capítulo se propone problematizar las limitaciones del modelo de la diversidad para analizar la alteridad. Esto es, visibilizar que gran parte de las diferencias que encontramos entre personas y grupos se deben tanto a la diversidad cultural como a la desigualdad.

Las sociedades contemporáneas constituyen un entramado complejo de relaciones sociales y formas de clasificación, de jerarquización, de visibilización de ciertos colectivos y de invisibilización de otros. Nos estamos refiriendo a clasificaciones de la alteridad, a las definiciones de *nosotros* y los *otros*, que implican una pugna de sentidos que se da en el contexto de relaciones sociales asimétricas. Resulta de fundamental importancia comprender que existen *usos de la diversidad*, por lo que la construcción de la *diferencia* está fuertemente articulada con la *desigualdad social*. De este modo, la variabilidad, debe ser entendida como una compleja interseccionalidad entre diversidad y desigualdad. El capítulo se organiza en tres apartados centrados en los siguientes interrogantes: ¿qué es la alteridad?; ¿qué es la desigualdad?; ¿cómo opera la interseccionalidad diversidad/desigualdad?

Diversidad, variabilidad, alteridad, interseccionalidad son conceptos, ahora bien ¿qué son los conceptos? Son herramientas analíticas para comprender y explicar cierto “recorte” o selección que hacemos de algunos aspectos de la “realidad social”. Estas herramientas de análisis son indisociables de un marco teórico específico, del cual se desprenden y que implica una determinada visión e interpretación del mundo. Al mismo tiempo, aquellos aspectos de la “realidad” que problematizamos para abordar, comprender y explicar se van transformando a lo largo del tiempo, lo cual exige que los conceptos también se vayan actualizando al compás de las transformaciones históricas.

Entonces, bajo estos lineamientos, buscamos presentar herramientas conceptuales para analizar los procesos sociales de construcción de alteridades. Para ello en el primer apartado apelamos a un ejercicio de *extrañamiento* de nuestra realidad nacional contemporánea a partir de su historización para recuperar la noción de alteridad. En el segundo apartado nos centraremos

en recuperar aquellas diferencias que se originan en nuestro desigual posicionamiento en la organización social. Por su parte, en el tercer apartado problematizamos la interseccionalidad en dos casos de indagación referidos a sectores subalternos del mundo rural argentino. Finalmente, cabe aclarar que en todo momento nuestro objetivo será reflexionar críticamente sobre la acumulación de desigualdades en el marco de estructuras de opresión múltiples y simultáneas.

¿Qué es la alteridad?

Partimos de considerar que en los procesos sociales de interacción, es decir, en el desarrollo de la vida misma, los seres humanos somos capaces de reconocernos como personas diferenciadas de otras, y al mismo tiempo nos ubicamos como integrantes de algunos colectivos, de ciertas categorías sociales, etnias, culturas y grupos de referencia. Por ejemplo, podemos reconocernos como estudiantes universitarios/as, bisexuales, *queer*, mujeres, varones, trabajadoras/es, horticultoras/es, tareferas/os, argentinos/as, jóvenes, adultos/as, mbya-guaraní, evangélico/as, judías/os, “triperos”, “pincha ratas”, entre tantas otras. Aquellas personas con quienes sentimos lazos de igualdad en el plano simbólico o material constituyen la categoría *nosotros*. En las interacciones, simultáneamente, reconocemos que otras personas son diferentes a nosotras y nosotros, y las adscribimos a otras categorías sociales. Las identificamos como otros y otras. Como dice Chiriguini (2005) a este *reconocimiento de la diferencia*, a este proceso de extrañamiento se lo denomina *alteridad*.

El encuentro con la alteridad puede desencadenar la experiencia social del extrañamiento. El concepto de extrañamiento es uno de los que caracteriza la mirada antropológica, uno de los rasgos que distingue a la disciplina y que constituye una estrategia teórico-metodológica de abordaje y análisis de la vida social³³. Al no ser “nativo” en las prácticas sociales de las poblaciones que estudia, el/la antropóloga experimenta el “extrañamiento” que surge de la tensión entre ser miembro de un sistema social y cognitivo, que entra en relación con otro sistema social y cognitivo e intenta transformar lo exótico (o desconocido) en familiar. Sin embargo, en este capítulo, nos interesa especialmente recuperar la estrategia del extrañamiento en su sentido contrario: apropiarnos de su “inversión analítica”, o sea, estudiar “la propia sociedad” convirtiendo lo familiar en exótico, desnaturalizarlo (Lins Ribeiro, 1989)³⁴.

Durante la historia de la humanidad, en diferentes momentos y circunstancias, representantes de distintos grupos sociales entraron en contacto y en esos encuentros subyacía una pregunta sobre la alteridad, sobre *los otros*; “de acuerdo con las clasificaciones muchas veces

³³ Puede ampliarse el lugar del extrañamiento en la constitución de la Antropología como disciplina en el texto “El campo de la Antropología” (Ringuelet *et al*, 2013).

³⁴ Tal como lo plantea Lins Ribeiro, el concepto de extrañamiento también puede acercarse al de “conciencia práctica” propuesto por el sociólogo A. Giddens.

testimoniadas a lo largo de la historia de tales contactos, podía tratarse aquí tanto de seres vivos *infrahumanos*, por ejemplo, de una variedad de animales especiales, como también de seres *suprahumanos*, tales como espíritus, demonios o dioses. *El paso decisivo en esta reflexión consistía siempre en ver a otros seres humanos como otros*” (Krotz, 1994). Con esto Krotz se está refiriendo a encontrar como iguales -como partícipes de la misma naturaleza humana- a seres humanos totalmente “diferentes”.

Aunque el reconocimiento de la alteridad es inherente a la dinámica de los grupos humanos y sus contactos, es posible reconocer un momento histórico en el que la explicación sobre las diferencias culturales pasa a ser objeto de interés tanto científico como político. Con el desarrollo y la imposición de la sociedad industrial europea se dio la expansión del modelo socioeconómico, político-institucional y simbólico-cultural de la modernidad industrial occidental hacia el resto del mundo. Como veremos más adelante en este texto, los contactos se volvieron estructurantes de la organización social y se consolidó una articulación del espacio planetario de acuerdo con una estructura internacional de división del trabajo que traspasa las fronteras políticas y culturales (Wolf, 2005; Wallerstein, 1984; Worsley, 1984). En este marco se volvió una necesidad “explicar” las diferencias culturales que la expansión de occidente ponía de relieve. Mientras que la Sociología se constituye como la ciencia focalizada en dar cuenta de la sociedad occidental, por su lado la Antropología será la disciplina que se abocará a la explicación de aquellos “otros” sobre los que la propia sociedad occidental se impone (Hintze, 1987; Lischetti, 1994).

Entonces es la Antropología la disciplina que toma como objeto de estudio la alteridad. La pregunta sobre quiénes son y cómo explicamos a esos “otros” deja de ser sólo una inquietud humana general e inherente a la situación de encuentro entre grupos diversos para estar formalizada en un campo particular de la producción de conocimiento. En un contexto de consolidación del conocimiento científico occidental la “alteridad” se vuelve una categoría de análisis científico (Krotz, 1994).

La existencia de respuestas humanas diversas

Frente a la pregunta ¿qué es la alteridad? presentamos una *herramienta conceptual* central de la “mirada” antropológica: el concepto de “cultura”. La formulación de este concepto dentro de la disciplina antropológica ha permitido comprender la unidad y diversidad del género humano.

Como concepto antropológico clásico³⁵, la noción de cultura permitió caracterizar la alteridad por la particularidad; o sea, rescatar la singularidad de los diferentes grupos humanos sin que estas diferencias implique una posición en una escala o jerarquización. Esta noción de cultura

³⁵ Existen numerosas periodificaciones del desarrollo de la antropología como disciplina. Hacemos referencia de un modo general y llamamos antropología clásica a aquella que corresponde al momento de consolidación teórico de la disciplina y que, más allá de las particularidades teóricas que asume, se caracteriza por fortalecer la noción de diversidad cultural en contraposición a posturas evolucionistas.

nos faculta a pensar y revalorizar la diversidad cultural (García Canclini, 1985; Rosaldo, 1991; Menéndez, 2010). Desde esta perspectiva la cultura es entendida como contraposición a la categoría de naturaleza, todos los grupos humanos son portadores de cultura, la forma que el modelo cultural asume en cada grupo es único y tiene sentido en sus propios términos. Se extiende la interpretación por la cual se considera que a cada sociedad le corresponde una cultura. Así, cada sociedad estaría cohesionada por las normas y los valores de su configuración original, sostenida e inteligible únicamente en sus propios términos y no en relación con otras configuraciones. Las virtudes de este modelo son invaluable. Gracias al desarrollo del concepto antropológico de cultura toda la humanidad pasa a ser entendida como portadora de cultura, todas las actividades, prácticas y creencias -incluso aquellas que se nos presentan como extravagantes, exóticas o condenables- son formas y expresiones culturales de las sociedades humanas. De aquí el mérito de esta noción para sostener y valorizar la diversidad humana. Gracias a este concepto de cultura puede atenderse a la diversidad concreta de las culturas revalorizando el papel de las particularidades³⁶.

Sin embargo, este modelo encuentra limitaciones tanto en términos teóricos como éticos y políticos (García Canclini, 1985). La antropología desarrollada respondiendo al modelo denominado clásico, tendió a explicar a los integrantes de las sociedades objeto de su estudio (o sea aquellos colonizados) como miembros de una cultura armoniosa, internamente homogénea y estática (Rosaldo, 1991). Este énfasis en los modelos compartidos tiende a subestimar los procesos de cambio, las inconsistencias internas, los conflictos y las contradicciones en busca de ficcionalizar una idea de homogeneidad cultural. Además, saca de foco el interés en interpretar las zonas de contacto o solapamiento cultural, favoreciendo la visión de las sociedades/culturas consideradas como unidades discretas, claramente identificables en sus límites.

La alteridad en la configuración del Estado Nación: entre la opresión y la resistencia

En este punto, para ejemplificar, proponemos realizar un ejercicio de *extrañamiento* a partir de problematizar la idea de "una Argentina". Argentina es un país con una heterogeneidad sociocultural muy vasta que queda invisibilizada bajo el imaginario hegemónico europeísta impulsado y sostenido desde su conformación como un Estado-Nación independiente. En la actualidad, hay aproximadamente cuarenta pueblos originarios con alrededor de un millón de integrantes sobre una población total de unos 45 millones de personas. Con una menor presencia demográfica que otros estados latinoamericanos, e invisibilizados durante mucho tiempo, "los pueblos

³⁶ Un paso más adelante en este sentido está dado por la propuesta de Geertz, quién plantea recuperar el papel de la diversidad -de un modo fuerte y no esencialista- como constitutivo de lo humano y de las culturas, este autor sostendrá que "la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones" (Geertz, 1973, p.45).

originarios son parte fundamental de nuestros orígenes y de la realidad actual en muchos ámbitos locales” (Balazote y Valverde, 2020, párrafo 7).

Históricamente, la construcción social de una identidad nacional, de un “nosotros” argentino resultó excluyente de las heterogeneidades previas, entre ellas la de los pueblos originarios que pasaron a estar desigualmente integrados en esta conformación del Estado-Nación. En este sentido, podemos pensar el lugar que ocupó la diversidad desde la perspectiva de los mundos del trabajo al integrar a los sujetos y grupos a una posición determinada en la conformación de los inicios de la nación y en ‘la ubicación de ésta en la estructuración sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1984; Mignolo, 2003; Segato, 2007; Quijano, 2013)³⁷. Lenton y colaboradores (2011) señalan que, al finalizar las campañas militares de fines del siglo XIX para la integración nacional el destino para la mayoría de los miles de indígenas vencidos fue sumarse al Ejército o la Marina, e integrarse al trabajo en haciendas, ingenios u obrajes. Para las mujeres y los niños, el servicio doméstico rural o urbano³⁸. Estructuración que marcó la alteridad: por un lado, la incorporación de las poblaciones y heterogeneidades en la conformación del incipiente Estado-Nación argentino; por otra parte -pero simultáneamente-, la incorporación del propio Estado-Nación desde un lugar subordinado al sistema mundo.

En la conformación del Estado-Nación las etnicidades fueron puestas al servicio de la constitución de este. El horizonte de una nación posible surgió a partir de una alianza de pueblos administrada por un Estado pluricultural: la extendida visión de la conformación del país como “crisol de razas”, es decir, la fundición de los pueblos constitutivos en *una nación unitaria*. Segato propone la idea de “terror étnico” para referirse al “patrullaje homogeneizador por parte de las instituciones y el trabajo estratégico de una elite portuaria e ideológicamente eurocéntrica en el control de un Estado para ‘nacionalizar’ una nación percibida como amenazadoramente múltiple en pueblos, y extranjera” (Segato, 2007, p. 30). Esto es, en el desarrollo y consolidación del Estado-Nación se trabajó en favor de homogeneizar la diversidad, se modeló al sujeto nacional en base a un perfil europeizante, despojando toda particularidad nativa.

En esa búsqueda de la configuración de un sustrato nacional homogéneo por parte los pensadores y políticos que definieron el ideario nacional en sus orígenes³⁹, también quedaron invisibilizadas las particularidades de aquellos individuos y grupos migrantes. Ratier (1972) nos

³⁷ Afirma Lenton (1999) que la constitución de 1853 declara implícitamente a los indígenas como extraños a la nacionalidad, sin ser alcanzados siquiera por la libertad de cultos de aquellos “otros internos” como los extranjeros.

³⁸ En nuestro país, a los primeros estudios antropológicos el Estado les asignará el objetivo de registrar las distintas sociedades alejadas de los centros urbanos para conocer el potencial de éstas que puede ser utilizado a la hora del trabajo. “Se tendrá en cuenta entonces la talla, el peso, la contextura física, la proporción de varones, la cantidad de hijos de cada mujer, las formas por la que los niños van siendo considerados por esa sociedad ya adultos (y por lo tanto responsables del sustento del grupo familiar), las prácticas cazadoras/recolectoras y/o las agropecuarias, así como las habilidades manuales en las actividades propias de lo que se conoce como artesanía (Lewin, 2006, p.48).

³⁹ Téngase como referencias la Constitución Argentina del año 1853 que plasma el pensamiento de J. B. Alberdi y la Ley de Inmigración y Colonización de la República Argentina N° 817, conocida como Ley Avellaneda.

relata como el encuentro en los “conventillos” porteños⁴⁰ de “gringos”, “turcos” y “gallegos” era el resultado de una política de poblamiento conducida desde la organización nacional que introdujo en el país desde 1860 a 1930 unos 6 millones de personas. Aunque no fueron anglosajones como soñaba Alberdi, sino con el predominio de latinos europeos (españoles e italianos) y -en menor medida- población de origen oriental, árabe y judía. La panacea europeísta constituye una larga tradición que coincide con los intereses de las grandes potencias de la época. En los años cuarenta del siglo XX, las percepciones legitimadas coincidían sobre la conformación de un “tipo nacional” en el que se habría producido cierta mezcla y homogeneización entre los nativos y los inmigrantes. En esa década se crearon políticas de estado concretas con proyectos de inmigración con vistas a lograr una nación homogénea buscando incorporar población que fuera “apta” para trabajar en nuestra nación y “asimilables”. Analizando las especificidades de un período posterior -la década del 90 del siglo XX- Villalón (1999) sostiene que la tradición inmigratoria argentina tuvo como denominador común en todas las épocas el interés por una inmigración seleccionada y por lograr una nación homogénea, aunque variando el criterio de selección y los modos de resolución.

Con este brevísimo ejercicio de extrañamiento ponemos de manifiesto la complejidad de la supuesta homogeneidad sobre la “argentinidad”. Reconocemos también que, a pesar de las múltiples formas de homogeneizar la diferencia, la diversidad, ella resiste. Segato (2007) al pensar las “formaciones nacionales de alteridad” -refiriéndose a las representaciones hegemónicas de nación que producen realidades- llama la atención sobre que las formas en que se construye al “otro” son intrínsecas y guardan relación con la historia de cada formación nacional. De este modo, la forma en que se construye la alteridad y se dan los procesos de racialización y etnicización⁴¹ están marcados por el Estado (en un lugar privilegiado, pero no exclusivamente) en esa construcción. Además, esta autora plantea que, en tanto formadoras de alteridades estas formaciones nacionales no son estáticas ni definitivas, sino que están geográfica y temporalmente situadas. ¿Cómo reaparece entonces la diversidad en el Estado-Nación? Al reconocer la historicidad y capacidad de transformación de estas formaciones también se pone de manifiesto el resurgimiento de las fracturas y de las alteridades resultado de la convivencia en un determinado contexto nacional que posibilitan la rearticulación identitaria⁴². Podemos también traer presente el sentido que le da García Canclini (1985) al etnocentrismo

⁴⁰ Denominación que se le dio a las casas de alquiler colectivo en la que convivían numerosas familias y/o hombres migrantes que necesitaban alojarse al llegar a Buenos Aires.

⁴¹ Con racialización y etnicización nos referimos a la inscripción de “marcas” o estigmas derivados del sistema colonial europeo. Esta marcación suele erigirse en torno a rasgos fenotípicos, como por ejemplo el color de piel, junto a otros referidos a prácticas culturales. Estas marcas se convierten en signo e imponen su significación -históricamente construida por la dominación colonial- en el desprecio, la explotación y la violencia a la que son sometidos los grupos no europeos.

⁴² Véase, por ejemplo, en Maraggi (2020), la articulación de redes políticas mapuche en torno a la conflictividad por el territorio en Neuquén. A partir de la intensificación de la explotación de hidrocarburos, podemos reconocer la rearticulación identitaria a partir de fracturas históricas respecto a los pueblos originarios en relación a la instauración del capitalismo y del Estado- Nación en la región.

positivo -ese sentimiento y valoración positiva de las normas, valores y costumbres del propio grupo pertenencia- por medio del cual los grupos, etnias y naciones oprimidas reivindican (y ponen en acción en el plano político) sus diferencias frente al lugar homogeneizante y la posición de alteridad/subalternidad que ofrece el desarrollo del Estado-Nación asociado a la constitución de la transnacionalización de la economía y la cultura.

Los usos de la diversidad: disputas de sentido en la organización de la diferencia

En la construcción social de la alteridad se organizan usos de la diversidad: la diferencia cultural puede ser utilizada para intentar subordinar y dominar a grupos subalternos.

En los procesos sociales de interacción se construyen representaciones sociales sobre “los otros” que enmascaran y ocultan diferencias internas. Se elaboran representaciones simplificadas a partir de ciertos rasgos que son seleccionados de la práctica social y que tienden a homogeneizar las categorías de alteridad. Se los ubica con relación al “nosotros/as” visibilizando o invisibilizando alternativamente nuestras características y las de “otro grupo” valoradas como positivas y/o negativas en función de los intereses en juego. Para Perrot y Preiswerk (1983) el estereotipo se compone de dos elementos: la simplificación y la generalización. A través del primero, la realidad es simplificada en la elección de elementos específicos, omisiones conscientes y olvidos. Por la generalización una misma categoría es definida según un grupo de conceptos, sin reflexionar sobre las excepciones, “cuando se ha visto a uno se ha visto a todos”.

Ejemplificamos estos procesos a partir de la investigación de Iñigo Carrera (2013) sobre los trabajadores indígenas en el chaco argentino. La autora recupera algunos de los sentidos estigmatizadores con el que son considerados los trabajadores del pueblo *qom* por parte de los funcionarios estatales y otros productores criollos chaqueños. Frente al reconocimiento de la alteridad con respecto a los indígenas, establecen una proyección estigmatizante sobre la práctica de “marisca”⁴³, esencialización de un rasgo, y estigmatizando su sentido al atribuir que la población *qom* hace extensiva esta práctica al espacio urbano “recolectando en las oficinas públicas”⁴⁴. La autora explora los modos en que se diferencian, contraponen y complementan los sentidos de “marisca” y “trabajo” para indígenas y criollos en un momento histórico en que la población *qom* ha sido excluida de su condición de posibilidad histórica de reproducir su vida en el monte. Al mismo tiempo son desigualmente integrados en el sistema capitalista y en la lógica del estado nacional, al no ser fácticamente considerados como ciudadanos con pleno derecho.

También podemos reconocer los usos de la diversidad cuando, como sostiene Mallimaci Barral (2019) desde el sentido común -y desde las declaraciones de funcionarios estatales

⁴³ Hace referencia a la caza de animales silvestres, pesca, recolección de frutos silvestres y miel.

⁴⁴ En referencia a la búsqueda por planes sociales, o beneficios sociales.

sobre ciertos contingentes extranjeros- se construye la imagen de una “buena inmigración”. Con esto se hace referencia a una inmigración, por ejemplo, trabajadora, inocente o calificada, que recuerda el relato sobre la migración europea frente a una “mala inmigración” considerada abusiva, cercana al delito, lejana al trabajo, que es la costosa. Rescatando que no es la idea de extranjería la que está puesta en duda, sino la de algunos/as inmigrantes cuya potencial ilegalidad se solapa de manera demasiado explícita con ciertos orígenes de clase, étnicos y raciales (Mallimaci Barral, 2019).

En torno a los usos de la diversidad resulta interesante ubicar los aportes de pensadores como Wallerstein (2004) y Quijano (2013) para pensar los mundos del trabajo y el lugar que la construcción de la alteridad juega en la estructuración de la organización capitalista de la sociedad. Estos autores problematizan el papel que tiene el racismo⁴⁵ y el sexismo⁴⁶ para legitimar que a un segmento importante de la fuerza de trabajo se le asigne una remuneración muy inferior a la que podría justificarse por criterios absolutos de trabajo realizado.

La *diversidad* no debe comprenderse como un mapa esencializado y trascendente de diferencias, ya que el reconocimiento de las diferencias culturales depende estrechamente del contexto social. Al mismo tiempo, destacamos que ese reconocimiento las diferencias puede ser usado, también, por los propios grupos para reivindicar los derechos colectivos en el sentido ya explicitado sobre el etnocentrismo positivo. Finalmente, reforzamos la idea de que, en torno al reconocimiento de la alteridad y la diversidad cultural -y de sus valoraciones- se producen disputas de sentidos. Estas luchas por los sentidos atribuidos a las diferencias culturales no son ajenas al marco de relaciones sociales por las que circula el poder. Como veremos en el apartado siguiente la desigualdad y el poder son características centrales que estructuran la sociedad. Las valoraciones de grupos reconocidos e identificados como “otros” no son independientes de las relaciones de poder.

¿Qué es la desigualdad?

Tal como hemos analizado, muchas de las diferencias entre los seres humanos se originan en sus diversas pertenencias culturales. En este apartado, vamos a complejizar nuestra mirada acerca de la realidad, tratando de visibilizar que hay diferencias que se originan en nuestro desigual posicionamiento en la organización social. Esto es, no vamos a hablar de diferencias equivalentes, sino de desigualdad de posiciones (asimetría) que favorecen u obstaculizan el acceso

⁴⁵ Aunque sin fundamento científico, la noción de raza (extensiva al origen o al “color” en contraposición a “blanco”) ha servido como una categoría de clasificación social básica de la población a nivel mundial, asociada al capitalismo, y eficaz para la dominación y la ubicación de amplios conjuntos sociales en lugares subordinados de la estructura productiva.

⁴⁶ El sistema sexo/género también ha servido y sirve como una forma de clivaje que permite ubicar a otro gran conjunto poblacional de modo subordinado en el mundo del trabajo. En este sentido los cuerpos que se alejan de aquel establecido simbólicamente (y políticamente) como norma (históricamente los identificados como masculinos) son discriminados.

a los bienes económicos y simbólicos. Para ello es necesario introducir algunas herramientas conceptuales que nos permiten analizar la realidad en este sentido: desigualdad social, sistema capitalista y globalización.

Si bien en todas las sociedades existen formas de desigualdad -tal como ha sido planteado por Attademo (2013)-, en el marco del sistema capitalista la misma se organiza en torno a la división en clases⁴⁷. Esto significa que, en los procesos socioeconómicos de producción, circulación y consumo de bienes, hay individuos propietarios de medios de producción y otros que sólo cuentan con su fuerza de trabajo, que venden a cambio de un salario. Tal como lo plantea García Canclini (1984), las clases sociales no se diferencian sólo por su participación en la producción, sino por su diferenciación en el consumo. Esto es, por la manera en que logran acceder a diferentes tipos de recursos: ingresos monetarios, alimentación, salud, educación, vivienda y otras necesidades básicas; pero también el acceso a los bienes artísticos, científicos y de la moda, entre otros.

Aunque las ideas marxistas sobre la división en clases son un referente indispensable para comprender la estructuración de la asimetría y la desigualdad en el sistema social capitalista, hay que tener en cuenta que han sido revisadas y complejizadas por innumerables autores cuya discusión excede los límites de estas páginas. Sin embargo, nos parece interesante recuperar algunas cuestiones planteadas por Bourdieu (1989). Este autor analiza el mundo social como un espacio de relaciones (campos), fuerzas, capitales. Los agentes se definen por sus posiciones relativas en este espacio y la clase está dada por las posiciones vecinas. En este planteo la desigualdad de posiciones no se restringe a un plano economicista -que conduce a reducir el espacio social al campo único de las relaciones de producción económica-sino que y amplía la noción de capital entendiéndolo en una diversidad de dimensiones: capital económico (volumen de posesiones o riquezas), cultural (ligado a conocimientos, ciencia, arte y que estaría en la base de las desigualdades en las *performances* escolares), simbólico (prestigio, legitimidad, autoridad, reconocimiento) y relacional (suma de recursos, actuales o potenciales, correspondiente a un individuo o grupo, en virtud de que éstos poseen una red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos más o menos institucionalizados) (Bourdieu y Wacquant, 1995; Gutiérrez, 1997). La posición de cada uno de nosotros en el espacio social depende de la acumulación y combinación particular de estos diferentes tipos de capitales. El capital puede existir en estado objetivado (propiedades materiales) o en estado incorporado (por ejemplo, el capital cultural en la forma del grado educativo alcanzado).

La posición social no se elige, se impone

No elegimos nuestra posición social. La distribución desigual de estos capitales en el espacio social no es obra de la voluntad de los individuos. Más bien todo lo contrario: las estructuras

⁴⁷ Para un análisis más profundo del concepto de clase social, véase Attademo (2013).

sociales son independientes de las intenciones y de la conciencia de los sujetos, son anteriores y externas al individuo y lo obligan a actuar, lo coaccionan en determinada dirección e imponen ciertas condiciones de vida⁴⁸. Aquí sería oportuno hacer un ejercicio de reflexión crítica en torno a ciertas construcciones de sentido circulantes en el sentido común, que construyen el imaginario de igualdad de oportunidades. En función de estas significaciones, la acumulación de capitales sería el producto del mérito individual; se nos dice que el esfuerzo y la inteligencia es el origen de los privilegios de unos y de su falta en otros. De este modo, la desigualdad aparece legitimada como recompensa del esfuerzo personal y familiar.

Sin embargo, ¿Es correcto afirmar que la inserción económica depende exclusivamente de nuestra voluntad y esfuerzo personal? Este interrogante ha sido analizado en las ciencias sociales en función de la tensión individuo/estructuras sociales y trata de definir si los individuos gozamos de libre albedrío o nuestro comportamiento está condicionado socialmente. Como dijimos previamente: las estructuras sociales preceden al individuo, nacemos en determinado contexto socioeconómico, político, de género (como analizaremos más adelante), que condiciona nuestro accionar⁴⁹ y brinda la estructura de posibilidades en las que se desarrolla nuestra vida. No es lo mismo nacer bajo condiciones de vulneración y desventaja social que, por el contrario, haber nacido en el seno de una familia con privilegios y ciertos recursos asegurados (por ej., alimentación, educación, salud, etc.). Situaciones que, la hora de definir nuestra futura inserción laboral, otorga oportunidades desiguales. Una vez más, en función de nuestro posicionamiento en el espacio social, accedemos a desiguales recursos económicos y simbólicos. Sin embargo, contrariando esta analítica social crítica, las construcciones ideológicas fundadas en el voluntarismo individual promueven el imaginario de que con esfuerzo todo es plausible de ser conseguido; contribuyendo al objetivo de solapar la desigualdad intrínseca al sistema capitalista.

El sistema capitalista no puede sobrevivir sin desigualdades sociales: se trata de la lógica inmanente de tal sistema social. Esto es, las desigualdades no son simplemente el resultado de la acumulación del capital, sino que constituyen una necesidad, ya que son la fuente de toda riqueza. Como ya mencionamos, la desigualdad fundante es la apropiación de la propiedad privada de los medios de producción por unos (capitalistas) y su desposesión a otros que solo cuentan con la capacidad de vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario (trabajadores);

⁴⁸ Aquí es pertinente señalar la doble estructuración de lo social: el ser humano produce y reproduce en su accionar las mismas estructuras que condicionan sus prácticas, constituye y es constituido en estos procesos sociales e históricos. Lo social es el producto de la praxis de agentes, como así también los agentes son un producto de lo social -entiéndase estructuras sociales objetivas-. En palabras de Giddens: "[...] es perfectamente correcto, desde luego, sostener que una sociedad no es la creación de actores individuales, y que las propiedades estructurales de sistema sociales sobreviven a los individuos. Pero esta estructura, o propiedades estructurales, o 'parámetros estructurales', sólo existen en tanto haya continuidad en una reproducción social por un tiempo y un espacio. Y esa continuidad, a su vez, sólo existe en las actividades reflexivamente registradas de actores situados -y a través de estas-, con un espectro de consecuencias buscadas y no buscadas (Giddens, 1995, p. 2).

⁴⁹ La práctica social no es autónoma: en la vida cotidiana actuamos y pensamos siguiendo estructuraciones que hemos internalizado en el proceso de socialización. Esto es, "la configuración de la práctica es aquí lo que los psicólogos han llamado tradicionalmente 'personalidad' o 'carácter'" (Connell, 1997, p. 36). Plantear la configuración de las prácticas es tal vez demasiado estático, las prácticas son creativas e innovadoras, se transforman a través del tiempo.

esto responde a procesos históricos que no pueden ser analizados en profundidad en estas páginas⁵⁰. Sin embargo, las desigualdades se han complejizado y profundizado a lo largo de la historia del capitalismo. Antes de explayarnos sobre esto, resulta pertinente abrir un paréntesis y explicitar que el modo de producción capitalista es un modelo económico entre otros posibles, que es una de las formas que ha asumido la transformación de la naturaleza y la producción de bienes indispensables para la reproducción humana a lo largo del espacio/tiempo. Se debe tener presente que responde a un origen político-económico, sociocultural e histórico específico y que sus formas actuales responden a una larga trayectoria histórica⁵¹. Su etapa más reciente ha sido denominada *transnacionalización* del capital y la cultura -en términos de García Canclini (1985)- o *globalización*⁵².

A su vez, debemos tener en cuenta que la desigualdad también experimenta un proceso de evolución histórica. Tomando como referencia el contexto argentino, ésta se incrementa de manera sostenida e irreversible desde la década de 1970 hasta la actualidad; con picos significativos en la hiperinflación de 1989-1991 y en la recesión de 1998-2003. Esto responde, en parte, a los efectos de la mutación del capitalismo y las transformaciones en el paradigma económico que lo sustenta en cada momento: de consensos en torno a un Estado de bienestar pasaremos a la hegemonía de las corrientes neoliberales. Así, durante los llamados “30 años dorados del capitalismo” -los que van de 1945 a 1975-, las desigualdades se habían aminorado⁵³ producto del crecimiento económico y la presencia de un Estado activo en políticas sociales. Sin embargo, desde mediados de la década de 1970 -en el marco de la Dictadura Militar-, pero sobre todo durante la década de 1990, la consolidación de corrientes neoliberales, la concentración del capital y el “achicamiento” del Estado, han conducido al incremento de la brecha entre los que más y menos tienen. Lo que se ha alterado a lo largo del siglo XX es la distribución de la riqueza en el seno de la puja distributiva⁵⁴. Ante una baja en la rentabilidad del capital, éste buscó superar

⁵⁰ En función de historizar el capitalismo, se afirma que su origen se sitúa en lo que Marx denominó “acumulación originaria”, es decir, el proceso separación entre productores y medios de producción en la transición del feudalismo al capitalismo (proceso que se extendió hasta mediados del S. XVIII). De este modo, la emergencia del modo de producción capitalista se funda en la expropiación por parte de la “clase capitalista” de las condiciones de producción: el acceso a la tierra, la propiedad de los medios de producción y de los saberes acumulados por campesinos y artesanos durante generaciones. Para profundizar esta historia puede recurrirse a Hobsbawm (1975).

⁵¹ Se pueden ampliar estas ideas consultando Chiriguini (2003).

⁵² El actual estadio del desarrollo del Capitalismo, que conocemos bajo el nombre de Globalización, se caracteriza por la presencia de grandes actores económicos concentrados que operan a nivel planetario buscando condiciones laborales y ambientales flexibles, a los fines de reducir costos de producción y maximizar sus ganancias. Este proceso, facilitado por la evolución de los medios de transporte, tecnológicos y de comunicación, tiene su correlato en el plano simbólico permitiendo acortar distancias y tiempos. García Canclini (1985) analiza estos procesos a partir de la idea de la “transnacionalización de la economía y la cultura”. Cabe aclarar que, frente a ciertas posturas que pensaron la homogeneidad cultural del mundo a partir de la expansión de las representaciones culturales occidentales, la diversidad cultural se ha resignificado y se ha integrado de manera sincrética en este proceso de globalización. Véase Chiriguini (2003).

⁵³ Si bien el camino argentino nunca alcanzó los niveles de cohesión que se logró en las sociedades industriales de los países “desarrollados”, cobra mayor relevancia si la comparamos con lo que siguió en el devenir de nuestra historia.

⁵⁴ El concepto de puja distributiva proviene del campo de la economía. Esta noción refiere a la disputa establecida por la distribución de la riqueza que se genera a través del proceso productivo. En el marco del sistema capitalista, los dueños

la crisis apropiándose de un mayor porcentaje de la riqueza social en el marco de la confrontación distributiva. Para esto, apeló a desmontar las conquistas laborales que las luchas obreras habían conseguido a lo largo del siglo. Esto significa que parte de la riqueza proviene de lucha por acaparar una mayor porción de la riqueza producida colectivamente (por el aporte de los medios de producción de unos y la capacidad de trabajo de otros). A su vez, el incremento de esta desigualdad y de la pobreza, lleva a que muchos sujetos deban aceptar⁵⁵ condiciones laborales precarias para lograr subsistir, lo que implica un abaratamiento de la fuerza laboral que redundará en mayores ganancias para la clase capitalista. La desigualdad está en la base de toda la riqueza e intrínseca al funcionamiento del sistema capitalista. Por lo que resulta pertinente cambiar el foco: el problema no es la pobreza, sino la riqueza que -para concentrarse- necesita de la expansión de la pobreza (Lucita, 2019). De acuerdo con un informe del CELS (2019) sobre la situación de nuestro país: "en los últimos años, la desigualdad social se incrementó y la protección social, el trabajo y el sistema de salud se debilitaron. Hoy, todos los indicadores muestran el deterioro de las condiciones de vida: hay más personas desocupadas, precarizadas e indigentes. Esta situación condiciona el ejercicio de derechos sociales y económicos en un escenario de conflictividad social, que además sufrió la represión y criminalización y de la protesta" (Orchani *et al.*, 2019). En este sentido, teniendo en cuenta el contexto de profunda desigualdad en que vivimos, ¿Cómo se explica la reproducción del sistema capitalista, a pesar de su desigualdad intrínseca y la irresoluble pobreza a millones de personas?

La legitimación de la desigualdad

El sistema capitalista desigual se sostiene a partir de su legitimación. Para comprender estas cuestiones debemos apropiarnos de una nueva herramienta conceptual: se trata de la noción de *hegemonía*. Este concepto elaborado por Gramsci hace referencia a un proceso de dirección política-ideológica-cultural, en el cual una clase o sector logra la reproducción de sus privilegios y el orden social desigual que le da sustento por medio del poder simbólico⁵⁶. Mediante construcciones ideológicas de sentido (que se alojan en el sentido común), se procura manipular a las clases explotadas para que otorguen consenso al orden social, presentándolo como "lo natural" y "lo dado". Se trata de un tipo de coerción "sutil" que disminuye la necesidad del ejercicio

del capital y los trabajadores confrontan para determinar qué porcentaje de la riqueza reciben. En esta puja distributiva, cada una de las partes lucha por incrementar la proporción de riqueza de la que se apropia.

⁵⁵ La noción de precariedad laboral, en líneas generales, hace referencia al proceso de deterioro en las condiciones laborales, hay varias definiciones en torno a este fenómeno, Rodgers (1992) propone cuatro variables para analizar la precariedad laboral: 1- Variable ingresos: el ingreso que percibe el/la trabajador/a no es suficiente para su propia subsistencia y la de su familia; 2- Inestabilidad laboral: un empleo es precario cuando el trabajador no tiene un contrato por tiempo definido; 3- La ausencia de cobertura social, el trabajador es precario cuando no recibe aportes jubilatorios, cobertura médica, etc. 4- El control de las condiciones de trabajo, las mismas son precarias cuando el/la trabajador/a no reciben equipamiento de trabajo adecuado, tiempos de descanso, condiciones de seguridad, etc.

⁵⁶ Para un análisis más profundo de la relación entre ideología y cultura, véase Archenti (2013).

de la violencia directa por medio de la represión. En este sentido, parte de la legitimación del orden capitalista vigente se obtiene ocultando la desigualdad con construcciones ideológicas como la "igualdad de oportunidades" previamente mencionadas y por pautas compartidas de consumo entre otras.

En este punto, queremos recuperar el interrogante que nos presenta García Canclini (1995): ¿qué papel cumple el consumo para construir hegemonía? Para responder esta cuestión, el autor nos introduce -en primer lugar- en un ejercicio de extrañamiento para desnaturalizar el consumo. Nos plantea que el consumo no tiene por única finalidad la posesión de un objeto o la satisfacción de una necesidad material, sino que busca también el intercambio de significaciones. En este sentido, es importante recuperar dos de sus postulados en torno al consumo. Por un lado, reflexionar sobre el consumo como lugar de diferenciación social y distinción simbólica de las clases⁵⁷. Por otro lado, el autor nos señala que el consumo debe ser pensado como sistema de integración y comunicación⁵⁸, es decir, consumir es intercambiar significados y reconfirmar valores compartidos.

Volvamos ahora a la idea de hegemonía: decíamos que, a diferencia de la dominación el vínculo entre las clases dominantes y las subalternas se apoya menos en la violencia y puede ser analizado como un pacto de prestaciones recíprocas entre las clases (García Canclini, 1984). La hegemonía se arraiga en la estructuración de la vida cotidiana: a partir de procesos de socialización interiorizamos disposiciones -que se inscriben en el propio cuerpo y que ordenan nuestra práctica-, que pautan en nuestra conciencia lo posible y lo inalcanzable para cada sector social. De acuerdo con García Canclini: "la sociedad organiza la distribución -desigual- de los bienes materiales y simbólicos, y al mismo tiempo, organiza en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones, la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse" (García Canclini, 1984, p. 71). Se produce de este modo una interiorización muda de la desigualdad social. El mismo autor señala que el consenso de los subalternos a un orden social desigual requiere al menos cuatro elementos:

Primero, que el ámbito social definido por la clase hegemónica -la producción, circulación y consumo- sea aceptada por las clases subalternas como campo de lucha. Si no hay esta aceptación de que vale la pena luchar por participar de ese campo de producción, en ese campo de consumo, no hay hegemonía. Segundo requisito: que la lógica de esa lucha sea la apropiación diferencial -diferente para cada clase- de lo que el campo produce como capital material y

⁵⁷ En palabras del autor: "en una sociedad que se pretende democrática, y por lo tanto basada en la premisa que los hombres nacen iguales, donde no hay superioridades de sangre ni títulos de nobleza, el consumo es el área fundamental para comunicar las diferencias entre grupos sociales" (García Canclini, 1995: 76). Así, en la forma en que nos apropiamos de los bienes: vistiéndonos de cierta manera, eligiendo destinos específicos para nuestras vacaciones, consumiendo determinadas actividades en nuestros tiempos de ocio; se construyen distinciones simbólicas entre las clases sociales.

⁵⁸ En tanto sólo si los miembros de un colectivo social comparten los significados atribuidos a los bienes de consumo, su apropiación podrá ser utilizada en la diferenciación social (García Canclini, 1995).

simbólico. Tercer requisito: que, en esa lucha, las clases subalternas partan con un hándicap insuperable; para decirlo en términos de Bourdieu, que partan con un capital familiar y escolar que, de entrada, los coloca en desventaja. En este sentido, la organización de la educación familiar y de la educación escolar es fundamental para la reproducción de la desigualdad social. La cuarta condición para construir hegemonía es que ese hándicap, esa desventaja, sea ocultado (García Canclini, 1995, p.79-80).

En todos estos procesos intervienen las construcciones de sentidos (cultura) organizando nuestra aceptación o no del orden social desigual y promoviendo o denostando su reproducción. De aquí que la hegemonía no puede ser reducida a manipulación, los sectores subalternos no son pasivos ejecutantes del libreto inducido por las clases dominantes, tienen capacidad de réplica o impugnación (García Canclini, 1984). De acuerdo con este autor, una estrategia metodológica para el correcto abordaje de la hegemonía sería partir de la premisa que ni los objetos, ni los medios, ni los espacios sociales son sustancialmente hegemónicos o subalternos; "lo decisivo será examinar su uso, la relación con los dispositivos de poder actuantes en cada coyuntura" (Canclini, 1984, p. 75). En el consumo, los bienes y mensajes hegemónicos se articulan con los códigos perceptivos y los hábitos cotidianos de las clases subalternas. El autor propone la idea de *bricolaje* para reflexionar sobre cómo las clases populares, en tanto culturas subalternas, intervienen seleccionando y combinando los materiales ofertados por la cultura hegemónica, organizando otros sistemas que nunca son el eco automático de lo recibido (García Canclini, 1984).

Finalmente, cabe resaltar que, más allá de los complejos fenómenos de legitimación de la desigualdad que operan en los actuales contextos de transnacionalización de la economía y de la cultura que estuvimos desnaturalizando aquí, existen "resistencias" (tal como planteamos en el primer apartado). Esto es, en el marco del campo de lucha entre sectores sociales desiguales, emergen construcciones simbólicas, prácticas y configuración de colectivos contra-hegemónicos, que luchan por la transformación del orden social.

Determinaciones sociales y orientaciones subjetivas

Para comprender la aceptación de estas relaciones sociales desiguales, debemos problematizar cómo *los individuos incorporan –hacen cuerpo– las estructuras sociales objetivas y exteriores a su existencia*. En este sentido, Thompson (1989) propone el concepto de *experiencia* para dar cuenta de la internalización subjetiva de las condiciones materiales de existencia. Los sujetos posicionados en condiciones objetivas semejantes experimentan situaciones análogas que se internalizan en su subjetividad y que se materializan en intereses comunes. Así la *experiencia* de clase tiene implicancias en los procesos de subjetivación en tanto modo de internalización de las condiciones materiales. Para Thompson los valores, la ideología, los sentimientos, es decir el terreno de la conciencia moral, no constituyen una creación autónoma de la mente, sino que son producidos materialmente en los distintos contextos de la

vida humana, y todo ello contribuye a crear una “experiencia de clase inconfundible”. La pertenencia de clase se experimenta en términos objetivos y subjetivos. En este punto quisiéramos ligar estos conceptos con los procesos históricos de evolución del sistema capitalista que hemos analizado. La evolución histórica desde un Estado bienestar hacia corrientes neoliberales, conlleva procesos de *fragmentación de lo público* (sobre todo en materia de salud y educación), debilitando los lazos de solidaridad que promovían la integración social (Dubet, 2015). De acuerdo con Foster (2019) el neoliberalismo⁵⁹ es una trama que va generando sentido común, disciplinamiento social y nuevas formas de subjetivación⁶⁰. De este modo, estos procesos sociohistóricos han traído consecuencias sobre la subjetividad: el neoliberalismo constituye individuos consumidores y organiza nuestras prácticas con pronósticos poco alentadores, el ciudadano consumidor deja de pensar en el *otro* (Foster, 2019). De manera creciente, las personas explican la desocupación y la pobreza como resultado de las conductas erradas de los sujetos en condición de desfavorabilidad. Siguiendo representaciones en torno a la igualdad de oportunidades, el éxito de unos supone que los otros son responsables de sus fracasos. De este modo, no serían merecedores de nuestra solidaridad, cada vez más a menudo se escucha: “no queremos pagar por los otros”. Si estas personas son además de origen extranjero o portan cierto color de piel te⁶¹, las connotaciones se tornan aún más violentas. La libertad y la igualdad no siempre son favorables a la fraternidad (solidaridad) (Dubet, 2015).

⁵⁹ El neoliberalismo es una corriente de pensamiento económico y político sobre el funcionamiento del sistema capitalista que surge en el siglo XX. Los defensores de esta postura recomiendan la liberalización de la economía, el libre comercio y una drástica reducción del gasto público y de la intervención del Estado en la economía en favor del mercado. Como analizamos previamente, estas ideas comenzaron a implementarse en nuestro país a partir de la década de 1970 y se consolidaron durante la década de 1990, con importantes consecuencias sociales como el aumento de la desigualdad y la pobreza. A su vez, alianzas electorales que gobernaron más recientemente en nuestro país, implementaron medidas ancladas en esta corriente económica. Para profundizar el vínculo entre neoliberalismo y actores políticos en la Argentina puede consultarse Reynares (2017).

⁶⁰ Las nociones de subjetivación y disciplinamiento son centrales en la vasta obra del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984). Para entender estos conceptos debemos, a su vez, recuperar una de las ideas centrales de este pensador: ¿qué es el poder? Foucault plantea que las relaciones de poder son constitutivas de los vínculos humanos y, alejándose de posturas esencialistas, afirmará que el poder no es algo que alguien puede “tener”, sino que el mismo circula por toda la sociedad y que sólo existe en su ejercicio. Al mismo tiempo “poder y saber son dos caras de una misma moneda”: de un lado, el poder produce un discurso de verdad; del otro, la verdad es una construcción socio-histórica inherente al ejercicio del poder. Si el poder es una relación social, entonces el poder supone la resistencia: el conflicto es constitutivo de la sociedad. Volviendo ahora a la noción de “subjetivación”, el autor plantea que refiere a los procesos mediante los cuales el poder constituye sujetos, es decir, que “los sujetos” son un efecto del poder. La subjetividad es el producto de las relaciones de poder-saber de una época determinada. Por su parte, el “disciplinamiento” constituye uno de los mecanismos de poder tendientes a construir subjetividades, actuando en dos direcciones: sobre los cuerpos individuales y sobre las poblaciones (Biopolítica). Aquí, Foucault desarrolla el concepto de biopoder para explicar procesos de dominación y control. Se trata de una tecnología política que nace en la modernidad para la subyugación de los cuerpos y el control de las poblaciones. Estas tecnologías permitieron alargar, administrar y controlar la vida. Finalmente, a propósito de lo que se viene discutiendo, la teoría foucaultiana resalta el papel de las tecnologías de disciplinamiento (especialmente el biopoder) en la constitución del capitalismo, permitiendo la inserción de los cuerpos individuales en los aparatos de producción (Giaccaglia *et al.*, 2009). En la visión de Foucault: “el capitalismo no se visualiza sólo como un sistema de acumulación económica sino como un proceso histórico que se ha hecho hegemónico a partir de la posibilidad de administrar la vida de los seres humanos dirigiéndola, aumentando sus fuerzas y sus aptitudes, tomando como referencia el modo en que ciertos saberes científicos sobre los seres humanos los han objetivado como sujetos de discurso” (Giaccaglia *et al.*, 2009, p.130).

⁶¹ Se refiere a un color de piel diferente al de las personas de ascendencia europea, denominadas comúnmente “personas de tez blanca”.

Entonces, el sistema económico capitalista -que disciplina y promueve subjetividades consumidoras, poco interesadas por el *otro*-, también abona a la construcción de alteridades. Así, si retomamos el ejercicio de *extrañamiento* de la “argentinidad” que planteamos en el primer apartado, podemos desnaturalizar la construcción de alteridad a través de términos como “villeros”, “negros”, “planeros”, “indios”, por parte de una sociedad que se adscribe como blanca, europea, de clases medias y altas (Grimson y Karasik, 2017). En función de construcciones simbólicas discriminatorias -que han sido incorporadas a la subjetividad de quienes nacimos en esta sociedad-, se pautan las interacciones cotidianas (en la escuela, en el trabajo y en el espacio público) con estos sujetos que son percibidos como *otros*, marcadas por diversos grados de violencia. Aquí debemos apropiarnos de las herramientas conceptuales que venimos problematizando y tener presente que lo que distingue a estos sujetos es su posición social vulnerable en el marco de un sistema económico intrínsecamente desigual, en el cual no elegimos voluntariamente los recursos a los que accedemos.

Hasta aquí llegamos en este ejercicio de problematizar la desigualdad, que se suma al abordaje de la diversidad que hemos abordado previamente. Sin embargo, en pos de complejizar nuestra mirada acerca de la “realidad”, debemos comprender que nuestras pertenencias culturales y sociales (de clase) están entrelazadas y se acoplan de maneras diversas, pero sobre esto hablaremos en el siguiente apartado.

La interseccionalidad diversidad/desigualdad en la configuración social

En este apartado reconstruimos desde la perspectiva de la intersección diversidad/desigualdad, el posicionamiento de algunos sujetos del agro argentino. En el marco de procesos de alterización motorizados por el avance de las relaciones capitalistas en el mundo rural argentino, los espacios sociales y sujetos analizados aquí han sido significados como el “otro campo”. Presentamos el análisis de dos casos que investigamos: por un lado, los/las horticultores/as de la provincia de Buenos Aires y, por otra parte, los trabajadores y trabajadoras asalariadas del agro de la provincia de Misiones. Ambos casos ponen en evidencia que la producción primaria⁶² de alimentos dista de ser un espacio social homogéneo; por lo que debemos hacer un ejercicio de extrañamiento de construcciones simbólicas que proponen la existencia de un único “campo argentino”.

⁶² Desde la economía, se denomina “actividad primaria” a la actividad humana para referirse a la producción agropecuaria y a la obtención de los bienes o recursos naturales (no renovables como los minerales o los renovables como la tala, caza y recolección). Se distingue de la actividad de transformación de esos bienes denominada “actividad secundaria”; y de las actividades de organización y traslado de esos bienes para cubrir necesidades, sin producción de ellos, que corresponde a la llamada “actividad terciaria”.

Adscribiendo -una vez más- al planteo teórico-metodológico de explicitar los conceptos que organizan nuestro análisis de la realidad, comenzamos este apartado presentando las herramientas que utilizamos. Recordemos lo trabajado en las páginas previas: las diferencias que observamos en los seres humanos se originan tanto en la diversidad cultural como en la desigualdad estructural. Por ello, nuestra propuesta de análisis parte de la inescindible relación entre diversidad y desigualdad. Tal como lo plantea García Canclini (1985), estas dimensiones tratadas de manera independiente en el plano teórico-metodológico del análisis científico, son inseparables en la realidad social: conviven y se potencian en la configuración de cada individuo y colectivo social. Este autor nos permite apreciar cómo se solapan la dimensión simbólica (cultura) y la dimensión estructural (posición de clase) en la configuración de los procesos sociales y en la organización de las prácticas de los sujetos concretos. Esto es, las construcciones de sentido (cultura) que nos permiten decodificar mundo y que organizan nuestras prácticas están inherentemente vinculadas a la estructura social desigual del sistema capitalista.

Aunque esta propuesta de análisis nos permite identificar dos pertenencias sociales centrales en la organización de la dinámica y práctica social -pertenencia étnico-cultural y de clase-, creemos que este abordaje resulta incompleto en tanto no problematiza el papel de otras categorías de clasificación sociocultural como el género, la edad, adscripciones políticas, religiosas, profesionales, entre muchas posibles. Por eso, proponemos recuperar el concepto de *interseccionalidad*⁶³ como herramienta de análisis. Dicho concepto propone que nuestras pertenencias sociales no funcionan de manera autónoma, sino que se intersectan en la configuración de las prácticas y en la multiplicación de desigualdades. Puntualmente en estas páginas, focalizaremos sobre cómo se articula la dimensión laboral -tomando como referencia dos casos de producción primaria de alimentos- en conjunción con tres pertenencias colectivas concretas: adscripción étnico-nacional, clase y género.

El contexto: las relaciones sociales capitalistas en los territorios rurales argentinos

A partir de aquí, a través de referentes empíricos concretos, recuperaremos el efecto multiplicador de la yuxtaposición de desigualdades que se traducen en la precarización social de sujetos que habitan y trabajan en espacios rurales. Sin embargo, antes de abordar estos casos, nos parece importante presentar algunas características del contexto en el que se enmarcan y que otorgan sentido a las situaciones que analizamos. Partiendo del supuesto de que lo global y lo

⁶³ Las preocupaciones en torno a la interseccionalidad comienzan a desarrollarse en el marco de los estudios de género: un grupo de feministas y lesbianas afro-descendientes quienes hacia fines de los '70 en Estados Unidos, denunciaron la ceguera racial de sus compañeras blancas al ignorar las discriminaciones particulares en función de clase social, de "raza", de sexo/género, de sexualidad de que padecían éstas. Ver Stolcke (2010) y en el campo de los estudios agrarios Trpin y Pizarro (2017).

local se encuentran mutuamente influenciados, señalamos que un eje central para construir el mencionado contexto son las relaciones sociales vigentes en el capitalismo global actual.

En este sentido, Latinoamérica -en general- y Argentina -en particular-, se insertan como proveedoras de alimentos y otros productos agrarios, recursos minerales y energéticos. Svampa (2019) utiliza las categorías analíticas de *neoextractivismo* y *consenso de los commodities* para plantear la matriz extractiva de este modelo -fundado en las asimetrías existentes entre el norte y el sur global (entre los centros y periferias)-, que implica relaciones de poder y las disputas en juego que configuran los nuevos marcos de la dependencia. Sobre todo es importante destacar sus efectos socioterritoriales y ambientales: los territorios son considerados como socialmente vaciables, promoviendo el desplazamiento de población originaria con tenencia precaria de la tierra y numerosos conflictos territoriales, así como también consecuencias ambientales irreversibles en torno al gran despojo o desposesión de bienes naturales (Svampa, 2018, Svampa y Viale, 2014).

El segundo eje del contexto en que se ubican los casos aquí presentados son las relaciones sociales vigentes en el agro argentino. Aquí nos parece importante hacer un ejercicio de extrañamiento en torno a nuestra idea de “campo”. De acuerdo con ciertas construcciones simbólicas que circulan en el sentido común, cuando se habla del “campo” o de “hombres de campo”, tendemos a imaginar un espacio homogéneo, habitado por sujetos parecidos. Esto es, nos manejamos con estereotipos, en el sentido analizado al comienzo de este capítulo. No solemos distinguir las diferencias y desigualdades que atraviesan a los sujetos sociales que viven y trabajan en los territorios rurales de nuestro país. Si bien reconstruir la complejidad de estas relaciones escapa a los objetivos de este texto, queremos resaltar la presencia de dos polos contrapuestos en dicha estructura social. Por un lado, los llamados agronegocios⁶⁴ -una forma de organizar la actividad económica agraria que deja de ser un medio para producir alimentos, para transformarse en un “modo de hacer negocios”-. Por el otro, la persistencia de *otro campo* que aparece invisibilizado y cuya relevancia es fundamental, debido a que interviene en la producción de gran parte de nuestro alimento. Se trata de una diversidad de actores agrupados genéricamente bajo la categoría de agricultura familiar (pueblos originarios, campesinos, pequeños productores)⁶⁵ y cuyas condiciones de vida y trabajo son vulneradas por el avance de los agronegocios. Este es el contexto donde se insertan nuestros casos: se trata de espacios sociales y sujetos pertenecientes

⁶⁴ Ampliamente conocidas son las transformaciones que acompañaron este modelo productivo: producción a gran escala, uso intensivo de los recursos naturales, avance de la frontera agropecuaria con la pérdida de montes y bosques nativos, degradación de suelos, transferencia de tierras de pequeños productores hacia el sector empresarial, expulsión y arrinconamiento de poblaciones campesinas (Gras y Hernández, 2016; Giarraca y Teubal, 2013).

⁶⁵ “Agricultura familiar es una categoría de uso relativamente reciente en el ámbito académico y político argentino, y se trata de un concepto en construcción, marcado por la heterogeneidad de sujetos que procura incluir y los lenguajes que se cruzan en su elaboración. Refiere a unidades productivas que centran su funcionamiento en la mano de obra familiar e incluye tanto a familias productoras más o menos capitalizadas (tradicionalmente identificadas como chacareras o farmers), unidades campesinas, pescadores artesanales y grupos pertenecientes a pueblos originarios” (López Castro, 2020, p.37).

al *otro campo*, en el marco más amplio de las relaciones capitalistas globales que estimulan el avance de los agronegocios. Con este contexto en mente, pasemos a los casos bajo indagación.

Los y las productores/as de verdura

El primer caso que presentamos corresponde a la producción hortícola que se desarrolla en los periurbanos del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)⁶⁶. Aunque muchos habitantes ciudadanos no lo saben, la mayoría de las verduras que consumimos se producen muy cerca de nuestra casa: en los periurbanos productivos de La Plata, Florencio Varela y Berazategui. Se trata de una producción mayoritariamente familiar, responsable de producir las verduras que abastecen a la zona más poblada del país⁶⁷. Aquí profundizaremos puntualmente en la conformación del espacio social en torno al periurbano productivo de la ciudad de La Plata⁶⁸.

Este espacio social ha sufrido importantes transformaciones en las últimas décadas, que se tradujeron en la segmentación étnico-nacional de la actividad económica y de su mercado de trabajo. Desde mediados de la década de 1990 hasta la actualidad se ha ido produciendo un progresivo reemplazo en la posición de productor: en el pasado eran migrantes de ultramar (italianos, portugueses y españoles) y sus descendientes quienes conducían el proceso productivo y ahora son migrantes bolivianos. Estos procesos han sido analizados como la *bolivianización de la horticultura* (Benencia, 2006) y fueron significados en el sentido común a partir de representaciones como "los que producen verduras son todos bolivianos". Otros sujetos de este espacio social -que permanecen en la actividad hortícola o que han abandonado la producción-, apelan en sus discursos a supuestas características culturales: representaciones como la "resistencia física" y el "origen campesino" de los bolivianos, para explicar su masiva presencia en la horticultura. De este modo, se apela a explicaciones culturalistas (esencialistas) que construyen una mirada parcial y sesgada de la realidad.

Sin embargo, esta supuesta homogeneidad cultural debe ser objeto de *extrañamiento*: la estructura social hortícola está compuesta por diferentes posiciones sociales, hay productores,

⁶⁶ El AMBA es la zona urbana común que conforman la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y los siguientes 40 municipios de la Provincia de Buenos Aires: Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Berisso, Brandsen, Campana, Cañuelas, Ensenada, Escobar, Esteban Echeverría, Exaltación de la Cruz, Ezeiza, Florencio Varela, General Las Heras, General Rodríguez, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, La Matanza, Lanús, La Plata, Lomas de Zamora, Luján, Marcos Paz, Malvinas Argentinas, Moreno, Merlo, Morón, Pilar, Presidente Perón, Quilmes, San Fernando, San Isidro, San Miguel, San Vicente, Tigre, Tres de Febrero, Vicente López, y Zárate.

⁶⁷ El AMBA cuenta con 14.800.000 habitantes, que representan el 37% de la población de la Argentina, según datos del censo de 2010.

⁶⁸ Numerosos investigadores han abordado el estudio del periurbano de la ciudad de La Plata. Desde la antropología, constituyen una importante referencia las indagaciones de Ringuelet, R.; Attademo, Silvia; Archenti, A. y Salva, C. Véase Ringuelet *et al.* (1991 y 2000); Attademo (2008); Archenti, (2008); Ringuelet (2008), Salva (2013).

medieros⁶⁹, peones, entre otros. Esto significa que, como en todo proceso productivo en el marco del sistema capitalista, los sujetos ocupan posiciones desiguales; lo que implica como vimos, un acceso diferencial a los bienes económicos y simbólicos. Por otra parte, ocupar la posición de productor tampoco significa pertenecer a una categoría homogénea; existen desiguales niveles de capitalización en función de la cantidad de tierra en hectáreas bajo explotación; la superficie bajo invernáculo; la forma de acceso a la misma (arriendo o propiedad); el tipo y antigüedad de las herramientas y maquinarias; la capacidad de contratar mano de obra externa; el acceso a vehículo propio para el traslado de las verduras; por nombrar algunas variables. Por tanto, cuando intentamos caracterizar a los sujetos que producen las verduras de consumo en fresco, debemos tener en cuenta ambas dimensiones: la dimensión cultural, esto es su adscripción étnico-nacional y su posicionamiento de clase (participación diferencial en el proceso productivo e ingresos asociados); por los que resulta fundamental apelar al concepto de interseccionalidad.

Para comprender la reconfiguración que ha sufrido la estructura social hortícola es pertinente considerar el plano estructural y las particularidades del funcionamiento de la actividad económica en la actualidad. Aquí interesa destacar tres características: sus *altos costos*, sus *numerosos riesgos* asociados y su *baja rentabilidad* relativa. En primer lugar, debemos especificar sus altos costos: el modelo productivo hegemónico se funda en la implementación del paquete tecnológico del invernáculo, altamente dependiente de insumos importados que cotizan en dólares. A su vez, se trata de una actividad atravesada por diversidad de riesgos: riesgo ambiental por tormentas que destruyan los invernáculos; riesgo de plagas; amplia variabilidad de los precios durante la comercialización que puede implicar la no recuperación de lo invertido⁷⁰. En tercer lugar, debemos tener presente la baja rentabilidad relativa de esta actividad económica para el productor: a pesar de ser quien más esfuerzo y riesgos afronta, se lleva el menor porcentaje de ganancia -si consideramos la cadena hortícola en su totalidad-. Gran parte de las ganancias las concentran quienes venden los insumos hortícolas y quienes se ubican en la etapa de comercialización hasta el consumidor (Waisman, 2012 y 2014).

En este sentido, no son las características culturales las que explican la masiva presencia de bolivianos en esta actividad económica: teniendo en cuenta un origen vulnerable y su condición migrante, pasan a ser protagonistas porque están dispuestos a aceptar retornos menores por los recursos que ponen en juego en el proceso productivo y niveles de acumulación que sufren

⁶⁹ Se denomina mediería en la horticultura platense a la particular forma que adquiere la contratación de mano de obra. En la mayoría de los casos la mediería toma la forma de una relación contractual en la que el productor aporta la tierra y los insumos para la producción, mientras que le mediero aporta únicamente su fuerza de trabajo y la de su familia. Luego, la recaudación por la venta de lo producido se reparte en porcentajes desiguales (70-30; 80-20 generalmente) entre ambos miembros de la relación. En menor medida, existen relaciones en las cuales el mediero aporta además de su mano de obra un pequeño porcentaje de los costos de los insumos, cambiando el porcentaje de lo recibido en carácter de ganancia al final.

⁷⁰ Esto trae aparejado que no se pueda predecir cuánto se va a ganar por el trabajo y el dinero invertido. Las ganancias pueden oscilar entre una reproducción deficitaria (que no alcanza a reponer sus condiciones de producción), alcanzar un nivel de reproducción simple (que supone reponer las condiciones de producción), o lograr una reproducción ampliada (aquella que va más allá de la simple reposición de las condiciones iniciales). En esta variación inciden tanto las diversas coyunturas del sistema productivo, como los ciclos vitales de cada unidad doméstica.

importantes variaciones entre ciclos. Lo que implica muchas veces su reproducción en un *equilibrio inestable*: la acumulación de algunas temporadas desfavorables puede desplazarlos del frente de la explotación, conllevando la pérdida de su posición como productores. De ahí la importancia de no caer en explicaciones culturalistas y considerar las dimensiones diversidad/desigualdad interrelacionadas.

Ahora bien, ¿en qué medida la categoría género se transforma en una herramienta que nos permite captar la imbricación de desigualdades en este espacio social? Aunque en este capítulo hemos hecho especial énfasis en problematizar el vínculo indisociable entre las dimensiones simbólicas (cultura) y estructural (inserción de clase); debemos tener presente que nuestra pertenencia social supone múltiples dimensiones superpuestas: a las ya mencionadas, les podemos sumar el género, la edad, la generación, creencias religiosas, políticas, entre muchas otras. En este sentido, nos parece sumamente valiosa la herramienta conceptual *interseccionalidad*, ya que nos permite visibilizar cómo la articulación entre la pertenencia étnico-nacional, de clase y de género, puede actuar multiplicando desigualdades.

En el caso que nos ocupa, hemos analizado el vínculo entre la pertenencia étnico-nacional boliviana y su inserción laboral precaria en la horticultura (posicionamiento estructural). Cabe preguntarse ¿qué otras desigualdades devienen por ser mujer en este espacio social? Esto es, cómo actúa la imbricación mujer/ boliviana/ sector popular. Por un lado, su trabajo productivo - central en una horticultura mayoritariamente familiar- queda muchas veces invisibilizado bajo construcciones discursivas que lo representan como “ayudas” o “colaboraciones”, esto es, el hombre “trabaja” y la mujer “ayuda” (Attademo, 1999; Attademo y Salva, 2000; Insaurrealde y Lemmi, 2018). Creemos que esta invisibilización del trabajo de las mujeres se presenta de manera aún más compleja en el espacio social hortícola, porque las esferas productivas y reproductivas se solapan. En el trabajo hortícola no existe una frontera rígida que separe el “tiempo de trabajo” y “el tiempo de vida”, no existe una demarcación precisa ni desde el punto de vista temporal ni espacial. Por otra parte, las mujeres continúan siendo las principales responsables de las tareas de cuidado, naturalizándose el trabajo doméstico⁷¹ (Salva, 2013; Insaurrealde y Lemmi, 2018). Esta situación de desigualdad de género se ve agravada por la desigualdad en términos de clase ya que, debido a sus condiciones vulnerables de vida, carecen de espacios apropiados para cocinar, no cuentan con cocina ni gas, no disponen de agua caliente para lavar platos o bañarse, no tienen acceso a lavarropas automático, entre otras muchas carencias. Esto implica que cualquier actividad doméstica demanda el doble o triple de tiempo que en otros sectores de clase (Lemmi y Muscio, en prensa). Finalmente, aunque el énfasis está puesto en visibilizar la

⁷¹ *Eso que llaman amor es trabajo no pago*. Los movimientos feministas han desnaturalizado el trabajo doméstico y nos han hecho ver de otra forma los vínculos entre las esferas de la producción y la reproducción social. El trabajo doméstico, reproductivo o de cuidados -que reúne tareas de alimentación, cuidado y asistencia a niños, enfermos, ancianos-, asegura la sustentabilidad de las sociedades ya que contribuye a reproducir la fuerza de trabajo. Esto representa el plano de intersección entre lo social y lo económico, entre capitalismo y patriarcado: esta actividad que es central para el sistema económico -porque contribuye a reponer nada menos que el motor de su ganancia, es decir, la fuerza de trabajo-, es realizada mayoritariamente por las mujeres de manera invisible y no remunerada

multiplicación de desigualdades; no desconocemos que -en el marco de la lucha feminista-, acontecen procesos de transformación que buscan alterar el orden social establecido. En este sentido, podemos mencionar la activa participación de las mujeres en organizaciones gremiales que luchan por reivindicaciones para el sector hortícola; así como su creciente protagonismo en actividades de producción y comercialización⁷².

Los/as cosecheros/as de la yerba mate

El segundo caso que presentamos busca visibilizar a los y las trabajadores/as involucrados/as en la producción de yerba mate. Se trata de un cultivo emblemático en la Argentina, su consumo a lo largo y ancho del país atraviesa todas las clases sociales, la producción de este cultivo se realiza principalmente en la provincia de Misiones, localizada en el nordeste argentino. Sin embargo, los términos “tareferos y tareferas” no son de uso corriente en nuestro vocabulario cotidiano, es decir, conocemos mucho el “producto” (la yerba mate) pero poco visibilizamos a “quienes trabajan para su producción” (los cosecheros/as de yerba o “tarefero/as”). Esta invisibilización, lejos de ser inocente o fortuita, contribuye a la construcción de un “otro” sociocultural alejado de los parámetros ideales con los que se imaginó y construyó nuestra identidad nacional. Al mismo tiempo, la invisibilización se constituye en un mecanismo que naturaliza el orden social establecido, ocultando la explotación de los sectores subalternos.

La planta de la “yerba mate”, desde tiempos precolombinos, era utilizada por los pueblos originarios de la región con fines rituales. Con la llegada de los europeos y su contacto con la cultura guaraní, se produjo una difusión de su consumo en forma de bebida, obtenida por la desecación de las hojas (Magan, 2020). La génesis del cultivo de yerba, puede rastrearse a partir de un complejo proceso histórico, que se organiza desde la colonia, con la sedentarización de la población guaraní y su explotación bajo la figura de la encomienda⁷³ que luego sería reemplazada por formas de trabajo no libre. Estos rasgos constituyen los “antecedentes de la institución social histórica del mercado de trabajo yerbatero” caracterizada por la pobreza, la informalidad, el analfabetismo y la extrema vulnerabilidad (Rau, 2016).

Aquí queremos analizar la figura del tarefero/a (cosecheros/as de yerba mate). ¿En qué sentido el tarefero y la tarefera son un otro en la interseccionalidad sociocultural?, es decir ¿cuáles son las coordenadas de desigualdad y diversidad que interceptan a estos sujetos conformando su alteridad respecto a “otros nacionales”? Las pertenencias socio-culturales de las personas

⁷² En este sentido, podemos citar el caso de la asociación de Productoras del Oeste, un grupo de mujeres que se encuentran organizadas para afrontar la etapa de comercialización, recurriendo a la estrategia del bolsón de verduras, en el marco de los circuitos cortos de comercialización. Ver: <https://eeditorplatense.com.ar/contra-la-inflacion-productoras-platenses-venden-verduras-a-precios-economicos/>

⁷³ La encomienda fue una institución socioeconómica de la época del dominio colonial español, encuadraba y organizaba a la población indígena como mano de obra forzada.

son múltiples y dinámicas, cuando las analizamos seleccionamos algunas de ellas para comprender su significado en relación a los procesos sociohistóricos que buscamos explicar; en nuestro caso, para abordar la construcción de la alteridad de ese otro/a “tarefero/a” en primer lugar, debemos tener en cuenta que este sujeto se inserta en las relaciones de producción vendiendo su fuerza laboral (intercambia por dinero su trabajo); y al mismo tiempo, se posiciona de modo subalterno en las relaciones étnicas: los/as tareferos/as son sujetos descendientes de pueblos originarios, que trabajan la tierra que detentan sujetos denominados “colonos”⁷⁴ (generalmente de ascendencia europea).

Si analizamos su posicionamiento en la estructura social, debemos ubicarlos en la categoría de trabajadores. Sin embargo, ¿los derechos laborales en nuestro país son iguales para todos/as? El trabajo agrario, junto con el empleo doméstico, históricamente ha tenido un marco legal distinto⁷⁵ de aquel que contempla al resto de la población trabajadora. A su vez, esto se traduce en mayores inconvenientes en lo que respecta a la protección social e implica menor estabilidad laboral, en parte debido a su carácter temporal transitorio. Se trata de un trabajo temporal, que se realiza sólo en algunos meses del año y se paga a destajo (por cantidad de producción) por lo cual los/as cosecheros/as se ven obligados a aumentar los volúmenes de cosecha diarios. Esta exigencia física se vincula con enfermedades que afectan a un colectivo que tiene dificultades en el acceso a los servicios de salud.

¿Cómo se construye la alteridad desde las diferencias étnicas? Roa (2017) investiga los procesos de construcción subjetiva en el conjunto de tareferos/a de la provincia de Misiones y relata como el calificativo “negro” o el sustantivo “negrada” se relaciona con esta clase trabajadora agraria y rural, campesina, subocupada o desempleada del campo y la ciudad. Esta concepción racial de las diferenciaciones sociales, según Rau (2012), se debe comprender en relación a las particularidades del proceso de poblamiento de Misiones, dentro del cual el origen del proletariado agrícola rural se vincula a una historia de desposesión y desarraigo de la población de ascendencia tupí-guaraní, cuyas costumbres y sistemas de vida fueron modificados por el régimen colonial y que posteriormente sería desarraigada de sus agrupamientos sedentarios para constituirse en mano de obra agraria. A partir de la noción de racialización de las relaciones de clase⁷⁶ -concepto acuñado por Margulis y Urresti (1999)-, Roa (2018) afirma que el tarefero se

⁷⁴ La situación de los colonos es diversa y desigual, muchos de estos sujetos no cuentan con los títulos de propiedad de la tierra y la utilizan en calidad de ocupantes precarizados

⁷⁵ Este dato no es menor ya que evidencia cómo el Estado reconoce de modo desigual a los distintos tipos de trabajadores. Si bien en los últimos años hubo avances en lo que respecta a derechos laborales para estos sectores, la situación predominante sigue siendo desigual en comparación con el resto del colectivo trabajador. Para más información sobre este tema consultar: Alberto Re y Verónica Jaramillo Fonnegra “Nuevos paradigmas legales: trabajadores rurales y trabajadoras domésticas” (2014).

⁷⁶ El concepto de “racialización de relaciones de clase” alude a la construcción histórica de la dinámica de la desigualdad en América Latina, sostiene que los fenómenos de discriminación, descalificación y exclusión en nuestra región (la más pobre, la más marginada, la población de origen mestizo, cuya distribución se acerca bastante al mapa de la pobreza) tiene su origen en el proceso histórico de constitución de las diferenciaciones sociales que se organiza, desde un inicio, sobre bases raciales.

separa en una línea simbólica de los colonos “nobles” del campo (asociada a producir algo tan noble como la yerba mate). De este modo, habría una barrera simbólica entre el tarefero descendiente de aborígenes y mestizos y la población con orígenes en inmigrantes europeos denominada “colona”.

Recapitemos, el concepto de interseccionalidad organizó el análisis de los dos casos presentados. Recordemos una vez más, que los conceptos son herramientas analíticas que sirven para arrojar luz sobre ciertos aspectos de la “realidad”, no son verdaderos ni falsos, en todo caso pueden resultar más o menos apropiados para comprender y explicar el fenómeno bajo indagación. En este sentido, la interseccionalidad como herramienta de análisis, organiza y recorta el problema de la desigualdad y la diversidad, a partir de las categorías de *etnia*, *clase social* y *género*. Esto resultó sumamente enriquecedor para analizar los dos casos. Por un lado, nos permitió dar cuenta de la posición equivalente en la estructura social agraria argentina, ya que ambos pertenecen al *otro* campo. A su vez, pudimos complejizar este posicionamiento estructural subalterno debido a que, mientras las y los tareferos pertenecen a la posición de trabajadores agrícolas, la categoría “horticultores” debe ser desagregada en toda una jerarquía de posiciones desiguales que incluyen la de peón, mediero, productor, pequeño rentista (entre otras). Por otra parte, en ambos casos, la pertenencia étnica (el origen boliviano para los horticultores y la ascendencia indígena de los tareferos) es utilizada discursivamente -mediante explicaciones culturalistas- para justificar su posición subalterna en la sociedad nacional. Finalmente, la imbricación de estas pertenencias con la adscripción de género permitió iluminar la acumulación de desigualdades: en ambas situaciones las mujeres deben lidiar con la superposición del trabajo productivo y reproductivo de modo simultáneo, quedando en una posición de mayor vulnerabilidad que sus compañeros.

Palabras finales

A lo largo de estas páginas problematizamos y discutimos dos conceptos centrales de la antropología -diversidad y desigualdad- que resultan centrales a la hora de explicar la variabilidad humana. Con fines pedagógicos y analíticos presentamos estas herramientas conceptuales de manera separada en el texto. Sin embargo, tal como fue planteado en el tercer apartado, estas dimensiones se encuentran mutuamente imbricadas en la realidad social y el análisis debe intentar abarcar dicha complejidad. En este sentido, el concepto de interseccionalidad se presenta como una herramienta pertinente de análisis. Por otra parte, intentar comprender la variabilidad humana supone a su vez, considerar la dimensión temporal. Esto es, considerar la evolución histórica y el flujo de transformaciones en la configuración de las relaciones humanas.

De este modo, propusimos como ejemplo considerar la configuración actual de la “sociedad argentina”, problematizando los complejos procesos históricos que dieron origen al Estado-Nación y la mutua imbricación entre diversidad y desigualdad. Podemos situar la génesis de dichos procesos en la época de la colonia, cuando la enorme diversidad y heterogeneidad de grupos

humanos existente en América fue sometida a procesos de etnocidio, en el marco de las desiguales relaciones que dieron origen a la conquista y colonización. A su vez, en el plano discursivo, esta gran diversidad fue simplificada bajo la adopción de la categoría "indio" (Lischetti, 1996). Por su parte, la conformación del Estado-Nación propiamente dicha, profundizó esta imagen simplificada de la diversidad a través de la idea de crisol de razas, que promovía la integración la inmigración ultramarina. Sin embargo, a pesar de los etnocidios y de los intentos hegemónicos por invisibilizar la diversidad, ésta no desaparece. Por el contrario, frente a la opresión, aparecen resistencias que se reactualizan en movimientos sociales y políticos contemporáneos.

Por otra parte, señalamos la relevancia de considerar el papel de la desigualdad en la organización de la alteridad. Esto es, ciertas diferencias entre los seres humanos se originan en el plano de la estructura social, en la necesaria interacción colectiva que pauta la transformación de la naturaleza y garantiza la producción de bienes indispensables para la subsistencia. Aunque diferentes formas de desigualdad atraviesan a todos los colectivos humanos, en estas páginas hemos apuntado a desnaturalizar el sistema socioeconómico capitalista, dado su protagonismo a escala planetaria. Este sistema-mundo es el corolario de un agresivo proceso de expansión, cuyas profundas raíces históricas pueden retrotraerse hasta la época de la colonia (identificada como el momento de la acumulación originaria que sienta las bases de la desigualdad interplanetaria). En el contexto de las relaciones de producción capitalistas, la pertenencia de clase organiza diferencias entre los individuos que son fundamentalmente desigualdades en el acceso a los bienes materiales y simbólicos. Contrariamente a lo que ciertas construcciones simbólicas hegemónicas nos hacen creer, uno no elige su posición social. Estas estructuras externas y ajenas a la voluntad de los sujetos pautan su acceso a la salud, alimentación y educación desde su nacimiento (incluso antes si consideramos el contexto de embarazo y parto de su madre), y condicionan fuertemente la dirección de su trayectoria vital.

De manera transversal a lo largo de todo el trabajo se ha intentado dar cuenta del importante papel que cumplen las construcciones discursivas en la interpretación de la realidad social, en la organización de nuestra interacción con *otros* y en la organización de nuestras prácticas. Adscribiendo a una definición simbólica de cultura, hemos intentado visibilizar su rol en la organización de la dinámica social: otorgando a los sujetos insumos básicos para la decodificación de la estructura social, trabajando por su reproducción, pero pudiendo convertirse en herramientas para su eventual transformación. Las representaciones sociales están inescindiblemente ligadas a la estructura social, por lo que pueden cumplir una funcionalidad hegemónica o contrahegemónica. Acontecen luchas en el plano de los sentidos, esto es, se desarrolla una continua *batalla cultural*. Encontramos ejemplos en este sentido, cuando damos cuenta de los *usos* de la diversidad y cuando cuestionamos las construcciones simbólicas que trabajan para que naturalicemos la desigualdad y no la cuestionemos.

Sin embargo, sin lugar a duda, la preocupación última de este capítulo ha sido problematizar que diversidad y desigualdad se interceptan en la configuración de grupos e individuos. Para ilustrar esto propusimos como ejercicio de extrañamiento visibilizar las formas en que el capitalismo rearticula la diversidad en términos de desigualdad. A partir de la descripción de las

condiciones de vida y de trabajo de sujetos que pueden ser ubicados como el "otro campo", se buscó presentar que en el capitalismo actual algunas categorías de individuos son invisibilizadas en función de su lugar en la producción y su pertenencia a algún grupo social o étnico. Incluso, podemos reflexionar sobre cómo algunas personas son simbólicamente deshumanizadas pensando en que quedan excluidas de la categoría de trabajador, y por tanto son considerados desocupados, marginales, delincuentes, deben regir para ellos otras reglas diferentes que para "aquellos buenos humanos trabajadores". Retomando las cuestiones mencionadas previamente, la organización socio-productiva actual del agro en nuestro país, no puede ser comprendida por fuera de las complejas y dinámicas intersecciones entre las relaciones de producción, las relaciones de género y las relaciones étnicas. La matriz del espacio que hemos denominado "el campo hegemónico" -que hasta nuestros días sostiene su dominio-, logra este posicionamiento a costa de invisibilizar sujetos, prácticas y relaciones que conforman "el otro campo".

Para cerrar estas reflexiones podemos regresar a la inquietud sobre la variabilidad humana. El desafío central es reconocer a los *otros* -a los seres completamente diferentes- como iguales. En la actualidad Latinoamérica -desde la generación de un corpus de conocimiento propio del pensamiento decolonial (Quijano, 2013; Mignolo, 2003; Segato, 2007) y desde la reconstrucción de lazos históricos fragmentados gracias a la acción política- está en un proceso de deconstrucción de la imagen simplificada construida en el siglo XIX por las elites. En este sentido, nos interesa destacar la propuesta de Segato (2007) que señala la importancia de la diferencia de horizontes culturales en un sentido profundo y radical. Ella sostiene la defensa de un mundo radicalmente plural y de la diferencia profunda entre opciones culturales. Esta diferencia no importa tanto en términos substantivos, de forma o contenido, sino como criterio de autodeterminación por parte de una comunidad, marcando la posibilidad de una diferencia de meta y perspectiva. O sea, que otros valores y fines puedan orientar la convivencia humana desde un sentido plural. Consideramos que el reconocimiento profundo de las diferencias, sobre todo aquellas en la que se anclan diversidad con posicionamiento estructural desigual nos puede llevar a pensar, trabajar y actuar por una mejor sociedad. No una que neutralice y opaque las diferencias, sino como sostiene Segato y tantas otras y otros, generar las condiciones para que otros valores y fines guíen la convivencia humana.

Bibliografía

- Archenti, A. (2008). Producciones identitarias y relaciones interculturales en el periurbano platense. *Mundo Agrario*, 9(17).
- Attademo, S. (1999). El trabajo hortícola y la situación de la mujer en el Gran la Plata. En Ruth Sautu; M. M. Di Virgilio y G. Ojeda (Comp.), *Mujer, Trabajo y Pobreza en la Argentina* (155-162). La Plata: Edulp.
- Attademo, S. (2008). Lazos sociales y estrategias: ¿una opción para las familias hortícolas empobrecidas? *Mundo Agrario*, 9(17).

- Attademo, S. (2013). Poder y desigualdad. Una mirada antropológica. En R. Ringuelet (Coord.) *Temas y problemas en antropología social* (41-61). La Plata: Edulp.
- Attademo, S. y Salva, M. C. (2000). Horticultura y condiciones de vida en un área subrural Ponceña presentada en X Congreso Mundial de Sociología Rural.
- Balazote A. y Valverde, S. (2020). Pueblos originarios: la deuda pendiente. En Revista Anfibia. Sección Ensayo. UNSAM. Disponible en: <https://www.revistaanfibia.com/pueblos-indigenas-la-deuda-pendiente/>
- Benencia, R. (2006). Bolivianización de la horticultura en la Argentina. Procesos de migración transnacional y construcción de territorios productivos. En A. Grimson, y E. Jelin, (Comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos* (135-168). Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P. (septiembre, 1989). El espacio social y la génesis de las "clases". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3(7), 27-55.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Chiriguini, M.C. (2003). Del colonialismo a la globalización: procesos históricos y Antropología. En M. C. Chiriguini (Comp.), *Apertura a la Antropología*. Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Chiriguini, M.C. (2005). Identidades socialmente construidas. En M. C. Chiriguini (Comp.), *Apertura a la Antropología* (49-60). Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Connell R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis* (31-48). Chile: Isis Internacional - FLACSO.
- Dubet, F. (2015). *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fortunato, N. (2015). *Prácticas y representaciones sobre el uso de plaguicidas. Un crisol de razones en el Cinturón Hortícola Platense* (Tesis de Maestría). Recuperada de <https://repositorio.inta.gov.ar/xmlui/handle/20.500.12123/1667#>
- Foster, R. (2019). *La sociedad invernadero*. Buenos Aires: Akal.
- García Canclini, N. (1985). *Cultura y sociedad. Una Introducción*. México: Secretaria de Educación Pública.
- García Canclini, N. (1995). *Ideología, Cultura y Poder*. Buenos Aires: Series Cursos y conferencias N° 5, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- García Canclini, N. (marzo-abril, 1984). Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. *Tema central NUSO 71*.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Giaccaglia, M. A.; Méndez, M. L.; Ramírez, A.; Santa María, S.; Cabrera, P.; Barzola, P.; Maldonado, M. (mayo, 2009). Sujeto y modos de subjetivación. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, XX (38), 115-147.
- Giarraca, N. y Teubal, M. (Coord.) (2013) *Actividades extractivas en expansión: ¿Reprimarización de la economía argentina?* Buenos Aires: Antropofagia.
- Giddens, A. (1995) [1984]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Gras, C. y Hernández, V. (2016). *Radiografía del nuevo campo argentino. Del terrateniente al empresario transnacional*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Grimson, A. y Karasik, G. (2017). *Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO - PISAC.
- Gutiérrez, A. (1997). *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*. Posadas: Editorial Universitaria UNAM.
- Haugg, D.E (2016). Cuerpos del trabajo: 'Yo me crié en la Tarefa, no sé hacer otra cosa de trabajo, cuando me di cuenta, ya era tarefera'. Misiones, Argentina. *Etnicex, Revista de Estudios Etnográficos*, 8, 51-60.
- Hintze, S., Stolio, B., Bosch, G. y Batista, G. (1987). *El surgimiento de las ciencias sociales. Contexto histórico y fundamentos teóricos*. Buenos Aires: CBC.
- Hobsbawm, E. (2010) [1975]. *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.
- Insaurralde, N. y Lemmi, S. (2018). Cuerpos productivos, cuerpos reproductivos. El caso de las mujeres productoras de hortalizas del Gran La Plata. En F. González Maraschio y F. Villarreal (Coords.), *La agricultura familiar entre lo rural y lo urbano*. Buenos Aires: EDUNLU.
- Iñigo Carrera, V. (julio-diciembre, 2013). Trabajadores indígenas en el Chaco argentino: algunos sentidos estigmatizadores. *Antipodas revista de Antropología y Arqueología*, 17, 229-251.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8) 5-11.
- Lemmi, S. y Muscio, L. Condiciones de vida en el periurbano hortícola desde una perspectiva de género. En prensa.
- Lenton D. (noviembre, 1999). Los Dilemas de la Ciudadanía y los Indios-Argentinos 1880-1950. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, VII (VIII).
- Lenton, D.; Delrio, W., Pérez, P., Papazian, A., Nagy, M. y Musante, M. (abril, 2011). Huellas de un Genocidio Silenciado: Los Indígenas en Argentina. *Revista Sociedad Latinoamericana*, 6 (1). 119-142
- Lewin, D. (2006). Los orígenes de la ciencia antropológica. La práctica antropológica en la Argentina desde fines del siglo XIX hasta los años '40. En A. Balazote, M. Ramos y S. Valverde *La antropología y el estudio de la cultura* (39-50). Buenos Aires: Biblos.
- Lins Ribeiro, G. (1989). Descotidianizar, extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de antropología social*, 1, 65-68.
- Lischetti, M. (1994). La Antropología como disciplina científica. En *Antropología, Ciclo Básico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- López Castro, N. (2020). Agricultura Familiar (Argentina, 2000-2019). En J. Muzlera, y A. Salomón (Eds.), *Diccionario del Agro Iberoamericano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Lupita, E. (2019). ¿Es la pobreza el verdadero problema? *Indymedia.org*. Recuperado de <https://argentina.indymedia.org/2019/10/20/es-la-pobreza-el-verdadero-problema/>
- Magan, M. V. (2020). Mensú. Misiones, Argentina 1870-1930. En J. Muzlera y A. Salomón (Eds.), *Diccionario del agro iberoamericano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Mallimaci Barral, A. I. (24 de abril de 2019). La mala inmigración en la Argentina. *Nodal.am*. Recuperado de <https://www.nodal.am/2019/04/la-mala-inmigracion-en-la-argentina-por-ana-ines-mallimaci-barral/>

- Maraggi, I. (2020). Conflictos territoriales y resistencia mapuche en Loma La Lata y Loma Campana, Neuquén, Argentina. *Boletín Geográfico*, 42 (1), 35-55.
- Margulis, M y Urresti, M (1999). *La Segregación Negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
- Menéndez. E. (2010). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Prohispatria, Rosario, Argentina.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid.
- Orchani, F., Reese, E., Adelardi, A., López Cabello, A., Sabin Paz, M., Soberón, A., Rodríguez, V. de la Vega, L., Murua, F. y Vera Belli, L. (2019). *La profundización de la desigualdad social. Las reformas en trabajo y salud. Informe CELS sobre Derechos Humanos en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Perrot, D. y Preiswerk, R. (1983.) *Etnocentrismo e Historia*. México: Nueva Imagen.
- Quijano, A. (mayo-julio, 2013). El trabajo. *Argumentos*, 26(72), 145-163.
- Ratier H. (1972). *Villeros y villas miserias*. Buenos Aires: CEAL.
- Rau, V. (2012). *Cosechando yerba mate. Estructuras sociales de un mercado de trabajo agrario en el Nordeste argentino*. Buenos Aires: CICCUS.
- Rau, V. (2016). El trabajo agropecuario asalariado en la región yerbatera argentina. Imágenes de situación en datos cuantitativos. *Mundo agrario* 17(36).
- Re, D. y Jaramillo, V. (2014). Nuevos paradigmas legales: trabajadores rurales y trabajadoras domésticas. *Realidad Económica*, 292, 126-151.
- Reynares, J. M. (2017). Neoliberalismo y actores políticos en la Argentina contemporánea. *Perfiles latinoamericanos*, 25(50), 279-299.
- Ringuelet R. (coord.) (2013). *Temas y problemas en antropología social*. La Plata: EDULP.
- Ringuelet, R. (2008). La complejidad de un campo social periurbano centrado en las zonas rurales de La Plata. *Mundo Agrario*, 9(17).
- Ringuelet, R. (Comp.) (2000). *Espacio tecnológico, población y reproducción social en el sector hortícola de La Plata*. La Plata: EDULP.
- Ringuelet, R., Archenti, A. Salva, M.C., Attademo, S. (1991). Tiempo de medianero. *Revista Cuestiones Agrarias Regionales*, 6, 36-54.
- Roa, M. L. (2018). Injuria y Subjetividad. La constitución de subjetividades juveniles en los barrios periurbanos de Misiones. *Trabajo y Sociedad*, 30.
- Roa, M.L. (2017). *Juventud rural y subjetividad. La vida entre el monte y la ciudad*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.
- Rodgers, G. (1992). El trabajo precario en la regulación del mercado laboral. Crecimiento del empleo atípico en Europa Occidental. *Colección Informes. Serie Empleo*, 26.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y Verdad*. México: Grijalbo.
- Salva, M. C. (2013). Horticultoras, madres y cuidadoras: mujeres y subjetividad en espacios rurales. Ponencia presentada en IV Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata.

- Sossa Rojas, A. y Brange Flores, A. (2014). Sujeto, Foucault y América Latina. Apuntes para una discusión. *Enfoques XXVI* (2), 99-117.
- Stolcke, V. (2010). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? En V. Fons, A. Piella y M. Valdés, (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: PPU – Promociones y Publicaciones Universitarias S.A.
- Svampa, M. (2018). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. México: CALAS.
- Svampa, M. y Viale, E. (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Traglia, C. (2014). Nuevas conceptualizaciones del trabajo: procesos de articulación entre las políticas sociales y las políticas laborales en el mercado de trabajo yerbatero de Misiones, Argentina. *La Rivada*, 3, 1-15.
- Trpin, V. y Pizarro, C. (abril, 2017). Movilidad territorial, circuitos laborales y desigualdades en producciones agrarias de argentina: abordajes interdisciplinarios y debates conceptuales. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 25(49), 35-58.
- Villalón, A. (1999). De facilidades y restricciones. Políticas inmigratorias argentinas en los 90. *Travessia. Revista do Migrante* 12 (33), 33-37.
- Waisman, M. A. (2011). Superando dualismos: trayectorias socio-productivas en el abordaje de las transformaciones en la estructura social hortícola platense. *Mundo Agrario*, 12(23).
- Waisman, M. A. (julio, 2014). La intensificación del modelo productivo hortícola y sus implicancias en la dinámica territorial periurbana platense. *Ponencia presentada en el XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Rosario, Facultad de Humanidades y Artes.
- Waisman, M. A. (agosto, 2012). Dime a quién le vendes y te diré quién eres... Relaciones entre actores relevantes y dinámica histórica en la comercialización de hortalizas en el periurbano de la ciudad de La Plata. *Ponencia presentada en las Jornadas Tierra y movimientos sociales en la Argentina: "A cien años del Grito de Alcorta"*. Rosario, Facultad de Humanidades y Artes.
- Wallerstein, I. (1984). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI, vol. I*. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2004) *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. La geopolítica y la geocultura del sistema-mundo moderno*. Madrid: Ediciones Akal.
- Wolf, E. R. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Worsley, Peter (1984). *The Three Worlds: Culture and World Development*. Londres: University of Chicago y Weidenfeld and Nicolson.

SEGUNDA PARTE

Sobre la naturaleza humana

CAPÍTULO 4

La naturaleza cultural del ser humano

Adriana Archenti y Diana Weingast

El presente capítulo, enmarcado en los contenidos temáticos de la Unidad 2 “Dimensiones de la Cultura”, del programa general de la materia, pivotea centralmente en torno a los siguientes ejes: la especificidad, complejidad y multidimensionalidad de lo humano; el lugar de la cultura como dimensión única, a la vez universal y particular⁷⁷ en la constitución del ser humano; las relaciones entre biología y cultura en ese proceso; las diversas maneras en que en distintos pueblos y épocas se ha caracterizado a lo humano, la naturaleza humana, la naturaleza “exterior”, lo biológico humano y sus relaciones de equiparación, de diferencia, de oposición, de complementación con lo cultural; la contribución de la Antropología a las condiciones y reflexiones anteriores; la centralidad del concepto de cultura -y de la cultura como fenómeno particular- desarrollado por esta disciplina y la comprensión de su impacto sobre la idea de lo humano⁷⁸; el posicionamiento de la disciplina desde este concepto para interpretar, debatir y criticar posiciones reduccionistas en la explicación de la conducta humana.

Entre las historias orales que atraviesan a nuestra disciplina, se cuenta que en una ocasión un estudiante le preguntó a la antropóloga Margaret Mead cuál consideraba que era el primer signo de civilización en una cultura. Ella habría respondido que:

(...) el primer signo de civilización en una cultura antigua era un fémur que se había roto y luego sanado. Explicó que, en el reino animal, si te rompes una pierna tu destino es la muerte. No puedes huir del peligro, ir al río a beber o buscar comida. Eres carne para bestias que merodean. Ningún animal sobrevive a una pierna rota el tiempo suficiente para que el hueso sane. Por lo tanto, un fémur roto que ha sanado es evidencia de que alguien se ha tomado el tiempo para quedarse con el herido, lo ha vendado, lo llevó a un lugar seguro y lo ha ayudado a recuperarse. Por lo tanto, concluyó que ayudar a alguien, más en las dificultades, es el punto donde comienza la civilización.

⁷⁷ Ver en el Cap. II “La realidad de la cultura” del texto de Herskovits *El hombre y sus obras* la referencia a las paradojas de la cultura.

⁷⁸ Ver para ampliar el Cap. II de Geertz “El impacto del concepto de cultura sobre la idea de hombre” en *La interpretación de las culturas*.

La pregunta por la especificidad de lo humano, complejidad y multidimensionalidad: una aproximación histórica

La pregunta sobre qué es el ser humano, qué lo caracteriza y lo diferencia o lo une con el resto de los animales, cuánto de “natural” y cuánto de “adquirido” lo conforman, cuál es su “naturaleza”, ha existido en todo tiempo y lugar y ha sido objeto de muy variadas explicaciones, desde aquellas de algunas sociedades y culturas aborígenes en las cuales lo humano se plantea como indivisible o indistinguible de lo no humano (concebido aquí en términos de la concepción clásica de la cultura occidental sobre los reinos animal y vegetal) hasta las que, por ejemplo en la tradición del pensamiento occidental, establecen diferencias sustanciales entre la condición humana y aquella del resto de los animales, las que pueden ser pensadas como una progresiva complejización evolutiva desde los organismos más simples hasta el ser humano en el extremo superior de la escala como un organismo más complejo y perfeccionado en relación al resto, dotado de razón; o como una diferencia radical, de cualidad y no de grado, incorporando la presencia de fenómenos particulares y usando conceptos tales como el de cultura para expresar esa distancia entre lo que el equipamiento y la evolución biológica posibilitan y lo que nuestra especie efectivamente ha llegado a ser.

Particularmente en Occidente, sistemas culturalmente organizados de pensamiento como la filosofía, la religión y la ciencia se han hecho preguntas y han dado respuestas sobre la especificidad de lo humano. Los griegos, a través de la filosofía, distinguieron en el ser humano un elemento inmaterial -el alma- de otro material -el cuerpo-. A este último se le confería un muy alto valor, el cuerpo era para los griegos la vida misma y en él se encarnaban valores estéticos, de armonía, proporción y belleza (pensemos en las estatuas griegas). Pero lo específicamente valioso es el elemento inmaterial, el alma, que acompaña y comparte la existencia del cuerpo, pero que se vincula a valores más altos. Aunque todos los seres vivos poseerían un alma entendida como principio de vida, vitalidad, existencia (Aristóteles [384-322 A.C.] *Acerca del Alma*); el alma humana participa de cierta esencia sobrenatural, concebida a veces como inmortal, constituye lo diferenciadamente humano y permite razonar, alcanzar el conocimiento y la “vida buena” (Platón [427-347 A.C.] *Diálogos: Fedon; Filebo; La Republica*).

Por su parte, durante la Edad Media (siglos V al XV en Occidente) predominó una visión religiosa de la vida y la filosofía estaba impregnada de esa visión religiosa, lo que marcó una concepción determinada de lo humano y su especificidad. El mundo, la realidad, aparecen ordenados jerárquicamente, entre un plano espiritual, divino, y otro material, creado y contingente. El ser humano es concebido como una criatura entre lo material y lo celestial. En tanto dotado de cuerpo, está constituido de materialidad en un sentido terrenal, pero a la vez posee la capacidad de ascender hacia la fuente divina de donde ha brotado. El pensamiento religioso y filosófico de Tomás de Aquino (1225-1274) -uno de los más importantes filósofos de la Edad Media- condensa este cruce central entre religión y filosofía y la inspiración ejercida sobre esta última por parte de la fe cristiana. Desde su perspectiva, el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, dotado a la vez de cuerpo mortal y espíritu

inmortal. En cuanto a la relación con la “naturaleza exterior”, algunos autores, evocando el carácter “intermedio” del nombre dado a esta etapa histórica, la califican como un espacio de pensamiento entre el culto antiguo a la naturaleza y el culto moderno y “laico” al progreso tecnológico, ambos superpuestos y entrelazados en Europa con la afirmación característica de la época acerca de Dios como *creador* de la naturaleza. En esta perspectiva, Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, ubicándolo en el centro del universo natural creado para que domine a los animales⁷⁹. De modo que, sin separar hombre y naturaleza, el cristianismo introduce una desigualdad en las relaciones entre los mismos que rompe con el igualitarismo animista tradicional⁸⁰. Desigualdad necesaria para la habilitación del progresivo dominio de la naturaleza a través de la técnica (Barros, 2000).

En el clima intelectual de incipiente desarrollo de la ciencia, en el siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración ubicaron al hombre en unidad con la naturaleza, compartiendo la general uniformidad de composición que lo hacía susceptible de ser asimilado por las nascentes ciencias naturales. Desde esta mirada, la “naturaleza humana” fue pensada como *inmutable, regularmente organizada e invariable*, pudiendo ser abordada como los fenómenos físicos o naturales que eran estudiados por esas nuevas ciencias. La variedad de costumbres, creencias, valores (lo que luego se designaría como diferencias culturales), fueron concebidos como deformaciones, aditamentos que recubren lo que realmente es el hombre, un ser dotado de una capacidad especial, la *razón*, la cual le permite “iluminarse” a través del conocimiento, liberando sus potencialidades y, sobre todo, dudar, cuestionar un estado existente de cosas (instituciones, poderes, relaciones sociales). La afirmación de la potencia de la razón se asoció, en Europa, a las luchas y rebeliones contra las monarquías y la iglesia, cuyos poderes absolutos fueron cuestionados por los filósofos de la Ilustración, tal como ilustra la frase atribuida a Denis Diderot (1713-1784) “*El hombre sólo será libre cuando el último rey sea ahorcado con las tripas del último sacerdote*” (citada en Varlot, 1991, p.10).

Ideas que, como recuerdan Nivón et al. (1991), constituyen los cimientos ideológicos y políticos que socavaron el orden tradicional y alentaron nociones como soberanía y democracia. A su vez, ya entrado el siglo XIX:

(...) en el campo de la antropología este planteamiento significó el origen de una permanente polémica al atar los comportamientos individuales de los diferentes grupos humanos al carro de la razón, para así poder encontrarles su sentido. ¿Cómo conciliar la a priori unidad de la naturaleza humana con la diversidad de las expresiones culturales que son precisamente la razón de ser del trabajo de los antropólogos? o, como podría interrogar Geertz, ¿dónde está

⁷⁹ Referencia en el Génesis: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza, y señoree sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre las bestias y sobre las fieras terrestres y cuantos animales se arrastran sobre la tierra”. Génesis 1, 26 (citado en Barros, 2000).

⁸⁰ Ver más adelante en el texto: Nuevas posiciones en el debate sobre los campos de significado asociados y las relaciones postuladas entre “Naturaleza” y “Cultura”.

la línea entre lo natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable? (Nivón et al. 1991, p.41).

En el marco del pensamiento evolucionista desarrollado por Wallace (1823-1913) y Darwin (1859-1871) en el campo de la biología, la ciencia responde a la pregunta por la naturaleza humana a través de la idea de un proceso de evolución de las formas simples a formas complejas. Así, la especie *Homo Sapiens* se considera el último producto en una cadena de desarrollo y complejidad progresiva a partir de un tronco común que nos emparenta con los monos superiores. Esta mirada coloca lo humano en un medio natural y en el marco de una historia con tiempo y leyes propias.

Con Marx (1818-1883) y Engels (1820-1895), la reflexión acerca de lo humano está focalizada en el *trabajo* en tanto actividad que produce la vida humana. Como especie, en términos evolutivos hemos desarrollado una relación especial con la naturaleza, intermediada por la herramienta y el trabajo, que contribuyeron a modificar radicalmente la propia condición biológica. Sintéticamente, la idea presente en estos autores es que el ser humano despliega una acción transformadora, modificando el medio que lo rodea, creando objetos y los medios (herramientas, ideas, pensamientos, etc.) para producir esos objetos. Estos no son procesos individuales sino colectivos, ya que el vínculo entre el humano y la naturaleza está mediado a su vez por la relación con otros. En tanto seres sociales, los humanos contraen vínculos y entablan relaciones con y a través de los medios por los cuales producen y reproducen sus vidas. De modo que esas diversas formas que van a ir adquiriendo el trabajo y la condición humana son producto de la interacción entre relaciones sociales, instrumentos, tecnología, sociedad y naturaleza.

Como sostuvieron estos autores, el ser humano *crea su propio mundo*, y con ello una realidad exterior de objetos y símbolos que le abre nuevas y múltiples posibilidades.

Con la naciente antropología, a finales del siglo XIX, se instaura la idea de la existencia de una naturaleza humana común y de la unidad psíquica del hombre. Esto significa postular la igualdad de la naturaleza de los seres humanos (lo que se traduce en el postulado: misma anatomía = cerebro = principio de inteligencia = origen), siendo una contribución del evolucionismo frente a otras posturas, como el poligenismo, que sostenía por ejemplo que “negros” y “blancos”, catalogados como pertenecientes a “razas” diferentes, también tenían orígenes evolutivos diferentes, lo cual puede correlacionarse con posturas racistas.

Como expresa Laplantine (2003, p. 4), el mérito de dos de los fundadores de la antropología, Tylor (1832-1917) y Morgan (1818-1881), fue sostener la *unidad integral de la especie humana* dentro de las diferencias culturales entre grupos, pueblos y sociedades en tiempo y espacio, las que, según afirmaban desde una postura antirracista, no eran consecuencia de predisposiciones congénitas sino resultado de situaciones técnicas y económicas.

Con este punto de partida, ya en el siglo XX, en un contexto de consolidación de la disciplina antropológica, diversos autores apuntaron a mostrar y demostrar la singularidad de la cultura como nivel diferenciado y utilizaron el argumento de la variedad cultural (diversidad) para probar la *autonomía de la cultura respecto de la naturaleza*. Por ejemplo, Malinowski (1884-1942), en un artículo de 1931 que titula “Cultura”, expresaba

(...) Si sólo la biología controlara la procreación humana, la gente se emparejaría según leyes fisiológicas que son las mismas para todas las especies; produciría descendencia según el curso natural del embarazo y el alumbramiento; y la especie animal hombre tendría una típica vida familiar fisiológicamente determinada. La familia humana, la unidad biológica, presentaría la misma constitución a todo lo ancho de la humanidad. Pero en lugar de esto, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección del consorte está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad. Existen reglas que prohíben el matrimonio de determinadas personas y que hacen deseable, hasta obligatorio, que otras se casen; existen reglas de castidad y reglas de libertinaje; hay elementos estrictamente culturales que se mezclan con el impulso natural y producen un atractivo ideal que oscila de una sociedad y una cultura a otra. Existe una enorme variedad de costumbres sexuales y dispositivos para hacer la corte que regulan el emparejamiento y no una uniformidad biológicamente determinada (citado en Lischetti, 1994, p. 217).

En este entramado de ideas se puede visibilizar la instauración de la problemática, las relaciones y contraposiciones entre “naturaleza” y “cultura” para la explicación de lo humano. Lo que nos constituye e identifica pero al mismo tiempo nos diferencia en tanto miembros de la especie *Homo Sapiens Sapiens*, es que nuestra existencia depende del compartir un sistema simbólico -no limitado al lenguaje oral- el cual es usado para construir, replicar, narrar historias y, a través de ello, adquirimos, transmitimos e intercambiamos experiencias, conocimientos, visiones de mundo. En ese contar historias nos construimos como seres humanos, producimos un mundo de objetos (materiales y simbólicos) y entablamos relaciones con otros. Parafraseando a Geertz (1992), para hacernos humanos requerimos de fuentes simbólicas para orientarnos y orientar la experiencia y las relaciones sociales.

En el marco de la producción intelectual denominada como *antropología clásica*, se instauró la categoría de *universales culturales*, que encuentra su fundamento en la postulación de una naturaleza humana común y en la idea de la unidad psíquica del hombre, las cuales permitieron sostener que las semejanzas entre instituciones de diferentes culturas se deben a la existencia de capacidades similares en todos los hombres o a la presencia de impulsos involuntarios (esto implica una explicación desde el terreno de lo biológico) que los llevan a organizarse de determinada manera. Autores como C. Wissler (1870-1947) sostuvieron la existencia de un impulso involuntario a construir cultura en todos los seres humanos; mientras que Malinowski explica la universalidad de ciertos aspectos de la cultura en relación con necesidades básicas y derivadas. La satisfacción de las primeras, necesarias para la supervivencia (nutrición, reproducción, crecimiento, etc), ha generado, desde su perspectiva, “respuestas culturales” universales, ya que en cualquier cultura es necesario satisfacer la provisión de alimentos, organizar la procreación, vivienda, vestido, entrenamiento, etc. Las necesidades derivadas, llamadas por el autor “imperativos culturales”, en cambio, aparecen como consecuencia de la vida en sociedad, constituyendo las formas indirectas de satisfacer las

necesidades básicas, modelándolas de acuerdo al contexto cultural particular. En su obra póstuma *Una teoría científica de la cultura* (1970), Malinowski ilustra cómo la satisfacción de necesidades básicas se manifiesta en actividades culturales:

Las necesidades de alimento, bebida y oxígeno no son jamás fuerzas aisladas que impulsan al individuo o al grupo en su conjunto a una ciega búsqueda de alimento, agua u oxígeno; ni tampoco los hombres llevan consigo de uno a otro lado sus necesidades de bienestar corporal, de movimiento o de seguridad. Los seres humanos, bajo sus condiciones de cultura, despiertan ya con apetito matinal bien dispuesto, y también con un desayuno que los aguarda o que está listo para ser preparado. Ambas cosas, el apetito y su satisfacción, se producen simultáneamente en la habitual rutina de la vida. Salvo accidentes excepcionales, el organismo mantiene el grado necesario de temperatura gracias a la ropa con la cual se protege, a la templada habitación o a la estufa de la vivienda y, por fin, hasta por medio de caminatas, carreras u otra actividad. Es cierto que el organismo se adapta, de modo que en el dominio de cada necesidad específica se desarrollan ciertos hábitos; y, dentro de una organización cultural, estos hábitos encuentran satisfacciones rutinariamente organizadas (Malinowski, 1970, p. 112-113).

La teoría de los universales planteada por los autores mencionados ha sido criticada por su apelación a factores biológicos que anclarían cada tipo de instituciones humanas a una necesidad biológica (el parentesco para la reproducción, la economía para el alimento, etc.). Esto no estaría explicando el hecho de que las instituciones responden a múltiples funciones, y a su vez una misma función puede ser satisfecha por diversas instituciones. Tampoco explicaría las diversas complicaciones de la cultura, que no sólo no satisfacen necesidades básicas, sino que muchas veces van en contra de la misma lógica de la supervivencia, como por ejemplo los tabúes alimentarios o el suicidio.

Herskovits (1895-1963) y otros autores, por su parte, prescindiendo de indagar sobre o referir a necesidades biológicas, sostienen la existencia empírica de la presencia en todas las culturas conocidas de un restringido número de aspectos, los cuales son divididos a los fines de su estudio, utilizando las categorías universales como un *artificio científico* para tratar de aprehender la complejidad de la cultura como una totalidad:

Todos los pueblos tienen algún modo de proporcionarse el vivir. Lo consiguen por medio del equipo tecnológico empleado para arrancar de su ambiente natural los medios de sostener la vida y llevar adelante sus actividades diarias. Conocen algún medio de distribuir lo que así producen, sistema económico que les permite sacar el mayor partido a los “escasos medios” de que disponen. Todos los pueblos dan expresión formal a la institución de la familia o a varios géneros de estructura de más amplio parentesco, y a asociaciones basadas en lazos que no son de sangre. Ninguno vive en completa anarquía, sino que en todas partes se han hallado muestras de algún género de control político.

Ninguno hay sin una filosofía de la vida, un concepto del origen y funcionamiento del universo y de cómo debe tratarse con los poderes del mundo sobrenatural para conseguir los fines deseados; en síntesis, un sistema religioso. Con cantos, danzas y otras formas de artes gráficas y plásticas para obtener satisfacción estética, lenguaje para dar paso a las ideas, y un sistema de sanciones y metas para dar significación y dirección al vivir, redondeamos este sumario de aquellos aspectos de la cultura que, como la cultura en su conjunto, son atributos de todos los grupos humanos, dondequiera que ellos puedan vivir (Herskovits, 1952, p. 31).

Poniendo en relación lo universal y lo particular como inherentes a la cultura humana, el autor considera que estos aspectos universales proporcionan el armazón (en palabras de Herskovits “cañamazo”) “...en el cual se dibujan las particulares experiencias de un pueblo, las particulares formas adoptadas por su cuerpo de costumbres.” (Herskovits, 1952, p. 32).

En la tradición norteamericana del Particularismo Histórico, que, en coherencia con lo afirmado en la última parte de la cita de Herskovits, hace énfasis en la experiencia culturalmente situada en la constitución de lo humano, encontramos la Escuela de Cultura y Personalidad. Formada por discípulos de Franz Boas (1858-1942), quien fundamentara el principio del *relativismo cultural*, afirmará taxativamente la centralidad de la modelación del ser humano por la cultura en la que es educado y en la que vive, rechazando los postulados que afirman la intervención de diferencias “raciales” en el comportamiento, o la mayor proximidad a un “estado de naturaleza” en las llamadas culturas primitivas.

En uno de sus libros más importantes, *The Mind of Primitive Man* (1911) Boas consideró que en cualquier población dada, la biología, el lenguaje y la cultura material y simbólica son esferas de importancia crucial para la conformación de lo humano, no pudiendo ninguna de ellas ser reducida a otra. El autor y sus discípulos se preocupaban por la formación de *pautas culturales* -definidas por Ralph Linton (1978) como un consenso entre conducta y opinión establecido por la “forma correcta de actuar en sociedad”- y su impronta en las conductas individuales⁸¹.

El énfasis en lo individual en su relación con el entorno y las formas culturalmente variables de crianza, fue retomado y desarrollado por Ruth Benedict (1887-1948) y Margaret Mead (1901-1978), autoras que se retoman en la Unidad II de nuestro Programa. En *Patterns of Culture* (1934), partiendo de la idea de que cada cultura es un “todo integrado” conformando su propia *configuración cultural*, Benedict expresa que estas *configuraciones* modelan la existencia y condicionan las formas de pensar, sentir y actuar de los individuos que participan de una cultura particular. En este sentido -tomando categorías de Nietzsche basadas en nombres y conductas de dioses griegos, Apolo y Dionisios- distingue entre *culturas apolíneas*

⁸¹ Ver en el artículo de Archenti “Cultura, mundo de la vida y luchas por la representación legítima del mundo” en *Temas y problemas en Antropología Social*, la referencia a la “variante descriptiva de cultura”.

(como los Zuñi de Nuevo México) que enfatizan los valores culturales de orden, equilibrio y mesura; y *culturas dionisíacas* (como los Kwakiutl de la Columbia Británica) que, por el contrario, presentan valores y conductas centrados en el placer y la desmesura. Benedict describió las relaciones entre los rituales, las creencias y las preferencias personales en varias culturas para poner en relieve “perfiles de personalidad” o “caracteres nacionales” e ilustrar la manera en que estos modelarían las subjetividades (un ejemplo interesante, para el caso de la “cultura japonesa”, es su libro *El crisantemo y la espada* ([1946]; 1974). Así mismo en ese texto mostró su compromiso con la diversidad y el relativismo cultural y consideró que el ser humano no está comprometido por su constitución biológica a ninguna particularidad de comportamiento, ya que “la cultura no es un complejo transmitido biológicamente” (2005, p. 14). Por ello, la discusión sobre la cultura debería estar basada no en la raza o la forma corporal, sino en la amplia variedad de formas culturales posibles (2005, p. 16. Citado en Enguix, 2014).

Criticados por su excesiva generalización, la falta de consideración de la variabilidad histórica y la reducción de toda explicación causal al poder de la cultura, estos trabajos conservan el interés central de mostrar la gran variedad de respuestas a los desafíos de la vida, ilustrando la plasticidad de la condición humana; trazar puentes entre psicología y antropología y luchar contra los reduccionismos biologicistas en la explicación de la conducta en contextos de exacerbación de posiciones racistas⁸².

Por su parte, Levi Strauss (1908-2009), en el marco de una perspectiva que, entre otras cuestiones, postula la unidad del pensamiento humano -expresado en todas las sociedades a través de la imposición de un orden lógico-clasificador a la realidad- también reflexionó sobre la relación naturaleza-cultura a partir de la construcción de un modelo donde la *Prohibición del Incesto*⁸³ expresa la intervención que instituye el orden de lo cultural, imponiendo, a través de las prohibiciones y permisos contenidos en las categorías de parientes y no parientes, una clasificación que trasciende la consanguinidad y constituye la apertura al mundo de lo social humano desde una mirada que presupone la dicotomía naturaleza/cultura y una concepción universalista de la naturaleza⁸⁴.

Con base en estas ideas, pero redefiniendo la oposición naturaleza/cultura, Geertz (1992) invita a pensar a esta última como *condición esencial de la existencia humana*, más precisamente como *constitutiva*. Señalar esto significa que no existe “naturaleza humana” independiente de la cultura y Geertz indica que “...sin hombre no hay cultura” pero, y esto es significativo, “sin cultura no hay hombre”. Asimismo, agrega que “...somos animales incompletos o inconclusos que nos

⁸² Ver para ampliar sobre reduccionismos biologicistas el texto de Chiriguini: “La Sociobiología”, en Lischetti: *Antropología*.

⁸³ Práctica que por su universalidad se ubica en el orden de la naturaleza y a la vez pertenece al ámbito de la cultura, al constituir una regla particular y relativa.

⁸⁴ Para ampliar ver *Las estructuras elementales del parentesco*, de Levi Strauss.

completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella...” (p. 55).

Varias cosas interesan analizar de este pequeño fragmento. Por una parte, que no sólo refiere a la capacidad de aprender del ser humano y su plasticidad, sino también y sobre todo al *tipo de aprendizaje* del que depende su existencia: la necesidad de adquirir conceptos y sistemas de significación simbólica, de aprender sus sentidos y aplicarlos en los momentos y contextos apropiados. Es por eso que expresa “...entre lo que nuestro cuerpo nos dice y lo que tenemos que saber para funcionar hay un vacío que debemos llenar y lo llenamos con información (o desinformación) suministrada por nuestra cultura.” (p. 55) O sea, la frontera entre lo que está innatamente controlado y lo que está culturalmente controlado en la conducta humana es una línea mal definida y fluctuante; por ejemplo: la capacidad de hablar puede ser innata pero la capacidad de hablar determinado idioma es cultural.

Esto lo lleva a indicar que “...entre los planes fundamentales para nuestra vida que establecen los genes y la conducta precisa que practicamos se extiende una compleja serie de símbolos significativos.” (Geertz, 1992, p. 21) O sea, ideas, valores, actos, emociones, son productos culturales, son productos elaborados partiendo de las tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos.

Por otra parte, la manera en que propone explicar lo humano es recurriendo a la *variedad* y enfatizando en lo *particular*, ya que las estructuras de significación simbólica son “...soluciones humanas a la vida cotidiana (diversa)” (Citado en Nivón, et al, 1991, p.43). De esta manera, afirma “...si queremos descubrir lo que es el hombre, sólo podremos encontrarlo en lo que son los hombres, y ellos son variados” (p. 57) *porque*, agrega.

(...) la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas. Y los esquemas culturales son no generales sino específicos, no se trata del “matrimonio” sino que se trata de una serie particular de nociones acerca de lo que son los hombres y las mujeres, acerca de cómo deberían tratarse los esposos o acerca de con quién correspondía propiamente casarse; no se trata de la “religión” sino que se trata de la creencia en la rueda del karma, de observar un mes de ayuno, de la práctica del sacrificio de ganado vacuno... (...)...Así como la cultura nos formó para constituir una especie -y sin duda continúa formándonos-, así también la cultura nos da forma como individuos separados. (Geertz, 1992, p. 57).

Nuevas posiciones en el debate sobre los campos de significado asociados y las relaciones postuladas entre “Naturaleza” y “Cultura”

A mediados/finales del siglo XX, asistimos al cuestionamiento epistemológico de categorías duales: cuerpo/mente, emoción-creencia/razón, material/ideal, cultura/naturaleza, constitutivas del pensamiento moderno occidental para la explicación de la realidad; como así también al reconocimiento del impacto negativo de la actividad humana sobre la naturaleza, instalando como preocupación y denuncia las problemáticas ambientales y abriendo el campo antropológico a nuevos debates. Esas discusiones cuestionan la posibilidad de continuar pensando a la naturaleza y la cultura como dominios autónomos y en relación jerárquica, y remiten no sólo a cuestiones de índole académica sino también al plano de lo político.

Algunos autores (Descola, 2001, 2012; Latour, 1994; Ingold, 2008, 2011; Viveiros de Castro, 2010; 2014), más allá de sus diferencias teóricas, ponen en cuestión la dicotomía naturaleza / cultura, considerando que se trata de una distinción propia de Occidente, basada en una concepción antropocéntrica de la vida, ya que “...toma a la naturaleza como una entidad externa, un objeto, un recurso destinado a satisfacer las necesidades humanas, susceptible de apropiación, modificación, control, transformación...” (Milesi, 2013, p. 7). Podemos ubicar los antecedentes de esta manera de concebir la naturaleza en los discursos del siglo XVII, vinculándolos con la creencia occidental en el progreso ilimitado a partir de la apropiación desmedida, descontrolada y sin sanciones de lo no humano.

Haremos una breve referencia al pensamiento de Philippe Descola, antropólogo francés contemporáneo, para ilustrar las posiciones actuales cuestionadoras de la dicotomía naturaleza/ cultura.

Algo que une a los autores mencionados arriba, es la percepción de que la manera tradicional occidental de representar la mirada sobre el mundo y sus relaciones no da cuenta de las interrelaciones necesarias y permanentes entre ambas categorías: *naturaleza* y *cultura*, como tampoco de los puntos de vista de otras formaciones culturales. En este sentido, Descola (1996) expresa que para comprender las relaciones que los humanos mantienen con los no humanos desde el punto de vista de otros pueblos, debemos escapar del *etnocentrismo* plasmado en la dicotomía occidental naturaleza/cultura, postulando que esta dicotomía no se presenta en los *modos de conocer* de diferentes culturas.

A partir de su experiencia etnográfica con los Achuar, un grupo de la Amazonía ecuatoriana, el autor se interroga sobre la legitimidad de dar cuenta de la visión de mundo de este grupo utilizando la dicotomía occidental ya que, para los Achuar, la naturaleza es “...el sujeto de una relación social; prolongando de esta manera el mundo de la familia, la naturaleza es verdaderamente doméstica incluso en sus reductos más inaccesibles” (Descola, 2002, p. 157). Esto significa que se establecen con los no humanos relaciones que están regidas por esquemas sociales que, según las culturas, pueden estar significadas en relaciones entre parientes en términos de alianza, de hostilidad y/o de competencia. De ahí que -para el autor- se puede concluir en la

imposibilidad de concebir a la naturaleza como una entidad ajena o externa a la sociedad. Lo que el pensamiento occidental llama naturaleza es, para ellos, parte de un continuum en el que humanos y no humanos se integran en un mismo universo relacional.

En palabras de Descola (1988, p.91)

(...) las relaciones que se establecen entre los hombres, las plantas y los animales son mucho más complejas, puesto que por los unos y por los otros son empleados diferentes modos de comunicación según las circunstancias. Así, del mismo modo que los Achuar se expresan mediante un lenguaje propio, cada especie animal dispone de su propio idioma que le ha sido impartido en el momento en que adquirió su apariencia definitiva. Ciertos elementos de esas lenguas específicas son comprensibles por los Achuar, en la medida en que expresan de manera estereotipada sentimientos convencionales conocidos por los humanos: miedo, dolor, felicidad, amor... (...) Sin embargo, y a diferencia de los diversos lenguajes humanos, cuya existencia es conocida por los Achuar -lenguajes que son traducibles entre ellos y permiten un intercambio de sentido por poco que se haya podido adquirir su dominio- el lenguaje de los animales es producible fónicamente, o mediante un reclamo, pero no permite conversar con ellos. Por lo tanto, hay numerosos casos en que el mensaje sonoro es inoperante: ninguna especie animal habla el lenguaje de otra especie, los hombres no pueden más que imitar ciertos elementos del lenguaje de los animales sin ser capaces de transmitirles por esa vía alguna información; en cuanto a las plantas, no emiten ninguna señal sonora perceptible.

Con este punto de partida y utilizando el método comparativo, Descola buscó comprender y develar el orden de las relaciones e interacciones entre humanos y no humanos en distintas partes del mundo. A partir de sus propios estudios etnográficos y los de otros, elaboró cuatro modelos analíticos (tipos ideales) de ontologías⁸⁵ de las cuales se desprenden -en su perspectiva- todas las cosmovisiones posibles, es decir todas las maneras posibles de configurarse sistemas de identificaciones y relaciones entre entes humanos y no humanos. Estas pueden coexistir o combinarse, pero siempre bajo la dominancia de alguna. Las mismas son: el animismo -sistema de atribución/reconocimiento de cualidades de voluntad, intencionalidad, sentimientos a los diversos entes naturales, que Descola identifica como la categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos-, el totemismo -sistema de diferenciación y relación entre unidades sociales a partir de linajes de parentesco basados en antepasados ancestrales reconocidos como tótems (animales, plantas, objetos inanimados)-, el naturalismo -sistema predominante en Occidente, que entiende que ciertas entidades (animales, plantas) existen y se desarrollan independientemente de la voluntad humana- y el analogismo -sistema que tiende a ordenar lo existente no en términos de agrupamientos, sino de infinitas

⁸⁵ Las *ontologías* son teorías acerca del ser, la existencia, las causas, los efectos, las relaciones entre entes.

singularidades -todas diferentes- pero que pueden compartir atributos semejantes, y entonces relacionarse entre sí a través de una trama/red que los unifica sin fusionarse-. Todos estos sistemas representan cosmologías, vínculos sociales, teorías de la identidad y la alteridad, ampliando y complejizando nuestros propios modos de conocer y ordenar el mundo.

Pero no sólo se trata -en términos de las posiciones de estos autores- de que la dicotomía naturaleza/cultura no constituye un recurso analítico válido para comprender y explicar las relaciones e interacciones en culturas no occidentales, sino que Descola además pone en cuestión los procesos de construcción del propio conocimiento científico. Como expresa Latour (2007) ni los objetos naturales ni los sujetos sociales han sido siempre simple y exclusivamente reales, sociales o discursivos. Desde su punto de vista serían más bien *híbridos*, que circulan en redes de traducción y de mediación, mientras la epistemología modernista intenta purificarlos de tales cualidades híbridas y localizarlos y fijarlos en uno de los posibles polos sujeto/objeto. Pero los híbridos (objetos que conjugan naturaleza y cultura), sostiene Latour, siempre han estado ahí, aunque han sido sistemáticamente negados. Descola propone como horizonte del pensamiento actual precisamente una hibridación, que no signifique la “mezcla” de varias ontologías sino un esfuerzo intelectual para concebir nuevas formas de articulación entre humanos y no humanos, que han de ser muy distintas de las que conocemos ahora.

El cuerpo como “lugar” para pensar la relación Naturaleza-Cultura

*Hay un hecho evidente y prominente
sobre los seres humanos: tienen cuerpos y son cuerpos*

Brian Turner, EL CUERPO Y LA SOCIEDAD. EXPLORACIONES EN TEORÍA SOCIAL.

La categoría de cuerpo también constituye un lugar central para reflexionar sobre lo específicamente humano y las relaciones entre lo “dado” y lo “adquirido”. Puesto que el cuerpo tiene una presencia evidente como fenómeno «natural», la concepción «naturalista» del mismo es atractiva y, de hecho, resulta extraño sugerir que éste (el cuerpo) es un «objeto socialmente construido». Sin embargo, siendo que posee una existencia material, también es cierto que el material del cuerpo siempre está siendo interpretado culturalmente en todas partes: la biología no se encuentra excluida de la cultura sino que está *dentro de ella*. Como expresa Le Breton:

El cuerpo es una realidad cambiante de una sociedad a otra: las imágenes que lo definen y que le dan sentidos a su espesor invisible, los sistemas de conocimiento que intentan dilucidar su naturaleza, los ritos y los signos que lo ponen en escena socialmente, lo que puede llegar a hacer, las resistencias que le ofrece al mundo, son asombrosamente variadas... (2002, p. 30)

Para los Canacos de Nueva Caledonia, Melanesia, por ejemplo, no hay palabra específica para designar al cuerpo. El vocabulario que se aplica a lo que nosotros denominamos como tal, está extraído del reino vegetal. El nombre que designa cuerpo (*karo*) refiere a una estructura que se aplica a varias cosas. El *karo gi*, por ejemplo, es el cuerpo del hacha (el mango). El *karo kamo* es el cuerpo de la persona, en este sentido técnico. Sin una representación completa del mismo, la vida, las emociones y el sentimiento no constituyen tampoco su contenido, ni tienen en él su origen. El *karo* no es un elemento del individuo. Más que un cuerpo unitario, lo que aparece entre los Canacos son referencias a elementos heterogéneos, sostenidos pero no integrados por el *karo*; que constituye un concepto plural. En su análisis de esta sociedad, Maurice Leenhardt (1878-1954) describe una anécdota: intentando medir el impacto de la cultura occidental en la sociedad melanesia, indaga acerca de ello y un anciano le contesta: “ustedes (los occidentales) nos trajeron el cuerpo” (Leenhardt, 1997, p. 263).

Al interior de la tradición antropológica, Marcel Mauss (1872-1950) constituye un referente central, con sus planteos acerca de que no hay un *comportamiento natural* en relación con el cuerpo, y que convertirse en un individuo social implica un aprendizaje corporal. Desde su perspectiva, cada sociedad desarrolla una determinada forma de caminar, de cargar a los niños, de dormir, de nadar, de lavar, entre otras actividades. Estos modos de actuar son *técnicas* concretas y específicas aprendidas desde la niñez, diferenciadas para hombres y mujeres, sin existir un tipo de *conducta natural*. Con esta idea, define las técnicas corporales como “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1991, p. 338), esto es, a través de una transmisión (que puede ser oral pero también gestual, de posiciones, de movimientos, etc.) de sus técnicas. Así, los actos corporales son considerados a través del concepto de “hombre total”, es decir, interrelacionando el aspecto físico con el psicológico y el sociológico. En esta línea, Mauss señala que los sentimientos, que se inscriben en el cuerpo, las posturas, los gestos, son emanaciones sociales que se imponen en contenido y forma a los miembros de un grupo social inserto en una situación moral determinada. En palabras del autor “No solamente el llanto, sino todo tipo de expresión oral de los sentimientos, no son fenómenos exclusivamente psicológicos o fisiológicos, sino fenómenos sociales, marcados eminentemente con el signo de la falta de espontaneidad y de la más perfecta obligación” (citado en Le Breton, 2002, p. 54).

Otro aporte importante en nuestro campo ha sido la obra de Mary Douglas (1921-2007), antropóloga inglesa, para la cual el cuerpo se presenta como un *sistema primario de clasificación* en todas las culturas, constituyendo el medio a través del cual se representan y manejan los conceptos de *orden* y *desorden*, centrales en todo sistema socio cultural. La autora sugiere que existen “dos cuerpos”: el cuerpo físico y el cuerpo social, señalando que

El cuerpo social restringe el modo en que se percibe el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, siempre modificada por las categorías sociales mediante las cuales es conocido, mantiene una particular visión de la sociedad. Existe un continuo intercambio de significados entre los dos tipos de

experiencia corporal, de modo que cada una de ellas refuerza la categoría de la otra (Douglas, 1973, p. 93).

En este sentido Douglas sostiene que el cuerpo es un medio de expresión altamente restringido, puesto que está muy mediatizado por la cultura y expresa la presión social que tiene que soportar. La situación social se impone en el cuerpo y lo ciñe a actuar de formas concretas, convirtiéndolo en un símbolo de esa situación. Por ejemplo, cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social, mayor será la tendencia a *descorporeizar* las formas de expresión: a mayor refinamiento (en ciertos contextos culturales), menor ruido al comer. Douglas ilustra esto asimismo utilizando el ejemplo de la risa. La risa es una función fisiológica que empieza en la cara, pero puede afectar a todo el cuerpo. No obstante, la situación social determina el grado en que el cuerpo se puede reír. Cuantas menos restricciones, más libre está el cuerpo para reír en “voz” alta.

Una figura destacada a la hora de pensar lo corporal es Michel Foucault (1926-1984) que, a diferencia de los teóricos sociales clásicos con una tendencia a ignorar o reprimir el cuerpo, lo sitúa en la historia de la Modernidad, al considerar el modo en que las disciplinas emergentes estaban enfocadas en la actuación de y sobre los cuerpos individuales y las poblaciones de cuerpos⁸⁶. Nada es más material, físico, corpóreo que el ejercicio del poder, sostiene Foucault, entendiendo que el mismo es el objeto que utiliza el *conocimiento-poder* moderno y al que invierte de poder. Así, su trabajo de investigación histórica nos permite ver cómo los cuerpos individuales son *manipulados* por el desarrollo de regímenes específicos, por ejemplo la dieta y el ejercicio, que hacen que el individuo se responsabilice de su propia salud y de estar en forma (la disciplina del cuerpo), y las maneras en que son controlados y coordinados (*biopolítica*) los cuerpos de las poblaciones. Estos dos aspectos están íntimamente relacionados (Turner, 1980).

En la Modernidad, la disciplina, en lugar de ser impuesta sobre el cuerpo de “carne y hueso” a través de la tortura y el castigo físico, como en épocas anteriores, actúa mediante el establecimiento del cuerpo “vigilado por la mente”, que advierte a los individuos que *controlen* su propia conducta. Foucault (1980) sugiere que a mediados del siglo XX esto dio paso a una forma más “liberal” de poder sobre el cuerpo y a nuevas inversiones en la sexualidad.

Para el autor, el poder consiste en “relaciones de fuerza”; no es propiedad de nadie ni de ningún grupo de individuos, sino que invierte en todas partes y en cualquier persona⁸⁷. Aquellos en quienes el poder ha invertido en sus cuerpos pueden, por consiguiente, derrocar a ese mismo poder ofreciéndole resistencia o derrotándolo. Por ende, sostiene que donde haya poder habrá resistencia al mismo.

⁸⁶ Ver para situar este análisis Cap.7 Historia de la medicalización, en Foucault, M. *La vida de los hombres infames*.

⁸⁷ Ver para ampliar Cap. I Los fenómenos del poder, en Giménez, G. *Poder, estado y discurso*.

Una vez que el poder ha invertido en cuerpos, surgen inevitablemente las reivindicaciones y afirmaciones como respuesta, las del propio cuerpo contra el poder, las de la salud contra el sistema económico, las del placer contra las normas morales de la sexualidad, el matrimonio, la decencia [...] el poder, tras haber invertido en el cuerpo, se halla expuesto a un contraataque del mismo. (Foucault, 1980, p. 56).

Esta idea de “discurso inverso” es muy poderosa y puede ayudar a explicar la razón por la que -a partir del siglo XIX- los discursos sobre la sexualidad, por ejemplo, que etiquetaron y patologizaron los cuerpos y los deseos; creando tipos sexuales, como el “homosexual”, tuvieron una contrapartida que, adoptando estas etiquetas para nombrar los deseos individuales, buscó producir identidades alternativas.

Las visiones de Foucault se pueden aplicar a la sociedad contemporánea, que fomenta que las personas se responsabilicen sobre sí mismas. Los discursos sobre la salud y la imagen vinculan cuerpo e identidad y sirven para promover ciertas prácticas de cuidados corporales típicas de la sociedad occidental moderna. En estas, el cuerpo está sujeto a fuerzas sociales de una índole bastante distinta al modo en que este se experimentaba en tiempos anteriores o en otras sociedades. A diferencia de las mismas, se considera menos sometido a los modelos heredados socialmente aceptables que eran básicos para la vida ritual y las ceremonias comunales, y más ligado a los conceptos de identidad “individual” y “personal”.

La presentación y representación del “yo” en términos de aquello que Goffman (1987) llamó “*fachada*”, es especialmente relevante en relación con los nuevos estilos de vida y el retorno del mito de la eterna juventud⁸⁸. Las prácticas y los saberes sobre el mismo son promovidos por múltiples especialistas, como los médicos, publicistas, esteticistas, que han contribuido a crear o definir y legitimar los nuevos códigos éticos y estéticos de los usos sociales del cuerpo. Todo este nuevo interés está estrechamente ligado a transformaciones sociales y culturales profundas, a cambios en el modo de producción y en las formas de relación, como también a la emergencia de nuevas formas de dominación y de resistencias.

Este breve recorrido alrededor de la noción de “cuerpo”, trascendiendo la individualización biológica en términos socio antropológicos, nos permite visualizar, en línea con Bourdieu ([2002]; 2004), las dos formas inseparables en que la sociedad existe: por una parte, las *instituciones*, que establecen maneras “legítimas” de actuar y sus sanciones; por otra, las *disposiciones* adquiridas, las formas concretas y duraderas de *ser* y *hacer* que *encarnan* en cuerpos (que Bourdieu llamó *habitus*⁸⁹). El *cuerpo socializado* -la “persona”- es, en términos del autor, la forma de existencia de la sociedad.

⁸⁸ Ver, para ampliar la categoría de *juventud*, el texto de Margulis y Urresti *La juventud es más que una palabra*.

⁸⁹ Ver el concepto de *habitus* en el texto de Attademo “Poder y desigualdad. Una visión antropológica”.

Así, retomando nuestra reflexión sobre las relaciones naturaleza - cultura, podemos concluir que los cuerpos son, a la vez, *parte de la naturaleza* (“somos cuerpo” como manifestaciones de un entorno) y *parte de la cultura* (“tenemos un cuerpo a nuestra disposición” como medios de expresión de un yo socio cultural e históricamente modelado), intermediando, en tanto especie humana, el orden natural y el ordenamiento cultural del mundo.

En el presente capítulo hemos buscado ilustrar, a través de ejemplos de sociedades “otras”, cómo esta intermediación de órdenes es diversa, variable y en muchos aspectos desigual, cuando la contemplamos desde las maneras en que grupos distintos conciben, tramitan y actúan en consecuencia acerca de las categorías “naturaleza” y “cultura”, dándoles diferente entidad, no considerándolas como separadas, estableciendo relaciones simétricas y armoniosas o vínculos pragmáticos, de uso y explotación hacia la primera.

En el mundo de hoy, los desarrollos tecnológicos han generado relaciones antes impensadas con la naturaleza que intersectan los dos órdenes, dificultando sus clasificaciones separadas. Las diversas ciencias, en particular la Antropología, surgieron para comprender y nombrar realidades muy distintas y deben hacerse receptivas a nuevas realidades, buscando darles sentido y explicarlas.

De lo contrario, como sostiene Santamarina (2006) en referencia particular a la dicotomía naturaleza/cultura del pensamiento occidental, seguir sosteniéndola en los términos heredados de la revolución industrial implica, más que una ordenación de la realidad, la continuidad de la mercantilización de todo lo natural, de la explotación de la naturaleza como algo externo a nosotros, apropiable desde la “superioridad” de la (nuestra) cultura. Las consecuencias de ese pensamiento y sus prácticas están a la vista en los desastres ambientales contemporáneos. Cambiar la dicotomía entre naturaleza y cultura, sería, entonces, “no sólo cambiar el mundo que nos rodea, sino cómo rodeamos nosotros el mundo a nuestro alrededor” (Ibáñez Juncosa, 2014).

Referencias

- Barros, C (1999). La humanización de la naturaleza en la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 2, 169-194. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=197011>
- Bourdieu, P ([2002]; 2004). *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama.
- Chiriguini M. C. (1994) La sociobiología. En: *Antropología*, Ciclo Básico, UBA, EUDEBA
- Descola, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 1988 (generado el 27 marzo 2017). Recuperado de <http://books.openedition.org/ifea/1600>.
- Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En G. Palacio, A. Ulloa y W. Cronon (Eds.), *Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 155-171). Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Descola, P (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu.

- Descola, P. & Pálsson, G. (coords) (2001) *Naturaleza y cultura. Perspectivas antropológicas*, México D.C: Siglo XXI Editores.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault M. (1992) *La vida de los hombres infames. Altamira, Bs. Aires. Cap. 7 "Historia de la medicalización"*.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Geertz (1992). *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Giménez G. (1981). *Poder, estado y discurso*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Goffman, E. (1987). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Madrid: Ed. Murguía.
- Herskovits (1952). *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ibañez Juncosa, LL (2014) "Naturaleza y Cultura, opuestos que reconciliar". En *Mito Revista Cultural* 46. Recuperado el 17/04/2021 de <http://revistamito.com/naturaleza-y-cultura-opuestos-que-reconciliar/>
- Ingold, T. (2011) "Consideraciones de un antropólogo sobre la biología", en Montenegro, L. (ed) *Naturaleza y cultura. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Laplantine, F. (2003). *Aprender Antropología*. San Pablo, Brasil: Editora Brasiliense.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentinos.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leenhardt, Geoffrey ([1947]; 1997). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Madrid: Paidós Básica.
- Lévi-Strauss C. (1970) *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lischetti, M. (comp.) (1994). *Antropología* (Edición ampliada). Buenos Aires: EUDEBA.
- Margulis M. y Urresti M. (1998) *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Espasa Hoy.
- Mauss, Marcel (1991). Técnicas y movimientos corporales. En M. Mauss, *Sociología y antropología* (p. 337- 356) Madrid: Tecnos.
- Milesi, A. (2013). Naturaleza y Cultura: una dicotomía de límites difusos. *De prácticas y discursos. Cuaderno de Ciencias Sociales, 2, (2), 2-15*. Argentina. Recuperado el 5 de marzo de 2019 <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/ces-unne/20141001053559/Milesi.pdf>
- Nivón Bolán, E. y Rosas Mantecón, A. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades, 1 (1), 40-49*. México.
- Santamarina, B. (2006) «Entre excesos, hiatos y sentidos». En *Ecología y poder. El discurso ambiental como mercancía*, pág. 20-52. Madrid, La Catarata. Citado en Ibañez Juncosa, op. cit. 2014.
- Tomé, P. (2009). Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV, 1, pp. 7-22. Recuperado el 10 de febrero de 2020, <http://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/issue/view/7>

- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Varlot, J. (1991). “¿Vrai ou faux ami? L'original des Eleuthéromanes”. En *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. Année 1991, 10, pp. 9-20.
- Viveiros de Castro, E (2014) *La mirada del jaguar. Estudios sobre perspectivismo amerindio*. Argentina: Tinta de Limón ediciones.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.

CAPÍTULO 5

El transhumanismo: ¿una nueva humanidad? Aportes a una crítica sociocultural

Gabriela Marta Lago

Introducción

Desde la literatura, las películas, series y videojuegos se ha imaginado al ser humano del futuro. Algunos creen que habremos incorporado en nuestro cuerpo piezas robóticas, como el reemplazo de los ojos por cámaras, que modificaremos los genes para armar a nuestros descendientes como un collage. En la saga de videojuegos *Deus Ex* se narra el conflicto que surge entre seres *humanos aumentados*, aquellos que pudieron cambiar su cuerpo y habilidades gracias a los avances de las *ciencias de mejoramiento humano*, contra aquellos que no fueron modificados. El protagonista, que fue reconstruido con piezas mecánicas, dice: - Ni siquiera sé de qué parte estoy. Otro de los personajes expresa: No pueden detener el futuro. Si bien todos estos planteos de cambios en el cuerpo nos suenan imposibles, pensemos que hoy día algunas personas ya se han implantado chips, antenas o marcapasos.

Desde hace muchos años se piensa la posibilidad de rediseñar un nuevo cuerpo que, según algunos, conducirá a un posthumanismo y a una nueva evolución mediante los aportes de diversas áreas científicas, como la nanociencia, la genética, la biotecnología, entre otras. De acuerdo con estos planteos, el cuerpo se ha vuelto obsoleto y es necesario reprogramarlo. Estos cambios se producirían no solo mediante la manipulación de los genes, sino también con la incorporación dentro del cuerpo de piezas no orgánicas, diminutas, conocidas como nanobots (nanotecnología). A esta confluencia entre un cuerpo y artilugios tecnológicos se lo llama *cíborg*. Este concepto fue acuñado en 1960 por Manfred Clynes y proviene de una síntesis entre cibernético y organismo. Al proceso de creación de cíborg se lo llama ciborgización (Hables Gray, 2011).

Estos estudios afines al transhumanismo buscan legitimarse ofreciendo la cura de enfermedades y una mayor longevidad posibilitadas por supuestas mejoras orgánicas. Como producto de modificaciones corporales, alteraciones fisiológicas, se aduce que se produciría una nueva etapa evolutiva guiada por los seres humanos. ¿Se puede hablar del nacimiento de otra especie? ¿Seguiremos siendo *Homo sapiens*?

Los objetivos de este capítulo son: plantear algunos aportes de la antropología a este debate, a través del análisis crítico de ciertos supuestos y postulados que sustentan las propuestas englobadas como transhumanistas; indagar sobre algunas implicancias sociopolíticas y éticas, en

cuanto a la posibilidad de aplicación de las prácticas de mejoramiento⁹⁰ que proponen. Cada uno de estos aportes están organizados en apartados diferentes.

Antes de comenzar con el análisis de los supuestos del transhumanismo, desarrollaremos una breve caracterización del mismo.

El transhumanismo

Chavarría (2013) distingue al transhumanismo del posthumanismo. El proceso de modificar el cuerpo humano (etapa transhumana) llevará a la aparición de una nueva humanidad ya mejorada y modificada (condición posthumana). Por lo tanto, ambos términos no son sinónimos, sino que aluden a momentos distintos de la implementación biotecnológica.

El interés en un nuevo cuerpo humano ha generado un debate internacional. Galparsoro (2014) sintetiza las diversas posturas en transhumanistas moderados, tecnófobos y transhumanistas radicales. Los primeros sostienen que algunos adelantos podrían ser beneficiosos, aunque se oponen a otros, como a la clonación humana. Aquellos que están a favor del transhumanismo, llamados tecnófilos o transhumanistas radicales, proponen no limitar la acción humana en materia de posibles mejoras para la humanidad. En esta línea se ubican, por ejemplo, algunas empresas farmacéuticas y médicas. Por último, se agrupan aquellos que se oponen al transhumanismo, como Francis Fukuyama, por los riesgos que implica la manipulación del cuerpo humano dirigido por un grupo, pero con un impacto a nivel de la población global. Otro autor que podemos incluir en esta línea es J. Habermas con su crítica a la manipulación genética, ya que implicaría un cambio en la descendencia que afecta a aquellos que no han elegido esta alteración (López Frías, 2014).

El transhumanismo no es solo una cuestión científica, médica, sino que ha sido definido de manera amplia por el filósofo Nick Bostrom como un movimiento cultural, científico, intelectual, que apoya el deber moral de mejorar las capacidades humanas, físicas y cognitivas para eliminar el sufrimiento, entre otros aspectos que se consideran negativos, con el fin de mejorar toda la especie (Postigo Solana, 2011).

El término transhumanismo fue acuñado por el biólogo Julian Huxley, en la década del cincuenta, para expresar la posibilidad del ser humano de trascenderse a sí mismo (Bostrom, 2011). La Segunda Guerra Mundial mostró los niveles de crueldad que los humanos pueden ejercer gracias al poderío de sus invenciones. Desde la bomba atómica o el gran campo de experimentación médica que fue también la misma guerra, se visibilizaron las potencialidades humanas, tanto en materia de destrucción como de creación. La guerra, con sus

⁹⁰ Por *mejoramiento* entendemos a las alteraciones en el cuerpo mediante la tecnología, que abarcan desde la manipulación genética hasta la implantación de chips y otros dispositivos. Esta mejora en el cuerpo produciría, según esta postura, un avance y cambio positivo en la especie, en su naturaleza humana.

consecuencias, produjo cambios en diversas esferas de las actividades humanas, incluida la ciencia y hasta el arte, además de una revisión de ciertas teorías que favorecieron procesos de segregación humana, por ejemplo, la teoría de las razas. También aparecieron los movimientos por el desarme que alertaban sobre las consecuencias del uso de diversas tecnologías. Podemos mencionar los *Mandamientos de la era atómica* de Günther Anders, escrito en 1957, donde se resumen los peligros de la energía atómica. Pero las ideas del mejoramiento o perfección humana no fueron pensadas solo desde la década del cincuenta. Estas ideas se pueden rastrear en otros contextos sociohistóricos. Por lo tanto, si bien la idea de perfeccionar al ser humano puede parecer idéntica y nos tienta a las comparaciones a través de diversas épocas, las connotaciones específicas son distintas.

La propuesta de un mejoramiento también construye un modelo de perfección a alcanzar. Como contrapartida, aparece la imperfección. Los humanos son agrupados en seres con distintos grados de imperfección, por lo tanto, perfectibles también en distintos grados. De esta manera, se cataloga en: seres perfectos o cercanos a la perfección; seres alejados de la perfección, pero con posibilidades de acercarse a ella; y los no perfectibles, aquellos que nunca llegarán al modelo de perfección. Incluso, es posible entender esta agrupación en una jerarquización evolutiva que ordena desde los más perfectos a los menos, pudiendo derivar en la estigmatización de aquellos que se ubican en las escalas más bajas como subhumanos. Entonces, podemos preguntarnos, metiéndonos en este tipo de pensamiento, si los más imperfectos pueden llegar a ser perfectos o si merecen la inversión, el gasto, para producir su perfección.

Se han propuesto diversas estrategias tanto para perfeccionar a los perfectibles, así como para eliminar a los no perfectibles. Aquello a perfeccionar ha sido definido por diversas maneras, así como las características que señalan a los no perfectibles. Por lo tanto, hablar de la perfección humana también es hablar de qué se hace con la supuesta imperfección. Y este tema nos lleva a las prácticas de eugenesia.

Las prácticas de eugenesia incluyen tanto aquellas de eliminación de rasgos considerados como negativos (eugenesia negativa), así como la de preservar a los considerados positivos (eugenesia positiva). Las primeras tienden a que no nazcan aquellos individuos portadores de rasgos definidos con anticipación como negativos, por ejemplo, abortar a aquellos sujetos que padecen una enfermedad hereditaria, esterilización de discapacitados, la prohibición del matrimonio entre aquellos que muestran una determinada patología o pertenecen a ciertos grupos étnicos. La eugenesia positiva propone, por ejemplo, una mejora a ciertos individuos, como cura de enfermedades o de ciertas características físicas o genéticas, favorecer los matrimonios entre individuos representativos del modelo a seguir, entre otras.

Podemos señalar dos momentos en el uso de estas prácticas eugenésicas implementadas desde el siglo XX. Una eugenesia totalitaria fue instrumento de los estados para favorecer ciertos mejoramientos de la sociedad mediante una alianza entre agentes estatales, partidos políticos y científicos. Se propuso y se llevó a cabo la esterilización de niños, la eliminación de individuos de algunos grupos étnicos, enfermos o los señalados como *discapacitados*. El objetivo de estas eliminaciones era favorecer a la sociedad concebida como un organismo que debe ser mantenido

mediante *cura* o *limpieza* de lo patológico. Aquellos más empobrecidos, diversos grupos étnicos o religiosos fueron señalados como obstáculos para que la sociedad se desarrolle y prospere. Este tipo de eugenesia pervivió hasta mediados del siglo XX, cuando aparece ya una eugenesia liberal. Ya no es el estado con sus alianzas: son los mercados que ofrecen servicios de mejoramiento. Los individuos deben aceptar, de manera voluntaria, contratar servicios, elegir entre una serie de prestaciones. El estado favorece mediante legislaciones, incluso dejando áreas sin legislar, a las empresas médicas, farmacéuticas y laboratorios (Villela, 2011). Es dentro de este proceso de eugenesia que debemos entender al movimiento del transhumanismo y al posthumanismo como un movimiento que va más allá de ser una propuesta médica, ya que incluye aspectos políticos, filosóficos, económicos, entre otros. No obstante, según mi punto de vista, el tipo de eugenesia totalitaria no ha sido superado por completo, sino que aún coexiste junto al nuevo tipo de eugenesia liberal. Esta última es acorde a la sociedad de control en la cual estamos viviendo, según los planteos de Deleuze (1996), cuyo capitalismo de la máquina se transforma en un nuevo tipo, en uno de servicio, en el de la digitalidad. Entonces, la sociedad disciplinaria da paso a la sociedad de control.

Se torna necesario entender estos emprendimientos transhumanistas como actos planeados por un grupo, pero que involucran a toda la humanidad. Pensar una mejora en sí misma, por fuera de las prácticas y acciones humanas, es sumergirla en una especie de neutralidad político-ideológica que no nos habla de las relaciones de poder y de dominación; tampoco nos habla de la selección de humanos, que es la otra cara del exterminio, porque toda selección de unos implica el descarte de otros.

Crítica a los supuestos transhumanistas

Los dualismos

Uno de los supuestos que es posible leer, en los distintos planteos sobre el tema que nos ocupa, radica en la dicotomía natural versus artificial. Esta dicotomía también puede ser enunciada como naturaleza y cultura, cuerpo y tecnología. Incluso, el dualismo de cuerpo y alma, cuerpo y espíritu puede entenderse dentro de estas lógicas duales. Por esta dicotomía entendemos a dos aspectos enfrentados de tal manera que algo es naturaleza y algo es artificial, mediando un límite entre ambos. Esta forma de pensamiento dicotómico se la conoce como cartesiana (modelo cartesiano), proceso que se completa con Descartes y que encontró sus inicios con Vesalio y Galeno, en el siglo XV, con los estudios anatómicos del cuerpo humano (Le Breton, 2002).

¿Cómo está constituido un ser humano? Según este modelo dicotómico, de raigambre cartesiana, existe una parte material, corpórea, y otra inmaterial, la cual recibe diversos nombres, como vimos más arriba. Estos modelos de ser humano, conformado por diversos aspectos, persisten en las formas de explicación de algunas ciencias y en el sentido común. Los aspectos

que eran designados como naturales debían ser estudiados por la biología y la medicina; aquellos que eran no naturales, por otras ciencias. Esta manera de especializarse en cada parte del ser humano proviene de la idea de la separación entre cuerpo y alma, cuerpo y espíritu. Cada una de estas partes posee características y leyes específicas (Chiriguini, 2003). El alma puede atravesar las paredes porque no posee materialidad; el cuerpo no puede. El alma sobrevive porque es eterna; el cuerpo, no. Sin embargo, existieron intentos por establecer algunas relaciones entre el cuerpo y el espíritu. Este tipo de relaciones no eran bidireccionales, sino que partían de una de las dimensiones hasta impactar sobre la otra. Por ejemplo, si el cuerpo enfermaba era signo de que algo afectaba al espíritu.

Muchos años después, el espíritu pasó a ser afín a la mente, y la mente afín al sistema nervioso, específicamente, al cerebro. La razón, el raciocinio, la capacidad de pensar y de generar ideas han sido los aspectos centrales durante los últimos siglos en la definición de la condición humana.

La antropología formuló un modelo superador a estos dualismos. Geertz (1973) propuso un modelo de ser humano donde lo biológico y lo cultural forman una misma unidad, de tal manera que cualquier fenómeno humano es biológico y cultural a la vez, así como psicológico y social. Podemos agregar que incluso implica considerar niveles de análisis individuales y sociales. Cualquier explicación que reduzca la complejidad del fenómeno humano a una sola de las variables anteriores constituye un reduccionismo. A lo largo de la evolución humana, los aspectos biológicos y culturales se modificaron en conjunto, de tal manera que es difícil decir qué apareció primero, si fue el cerebro complejo y luego la posibilidad de hablar; si fue la mano y luego el cerebro más complejo. Por lo tanto, ya no son dos aspectos escindidos por medio de un límite, sino dos aspectos relacionados y dependientes uno del otro, sin posibilidad de establecer una frontera entre ellos. Con esto queremos decir que el ser humano es un fenómeno complejo, no reducible a una sola de estas dimensiones, al ser biológico, psicológico, social y cultural a la vez. Pero los investigadores se centran, por lo general, en uno de estos aspectos, pero no significa que desconozcan los otros, ni desconozcan sus posibles influencias mutuas.

Entonces, hablar de una *mejora* del cuerpo por parte de la tecnología supone que existe un cuerpo que la tecnología modifica desde afuera, y supone la dicotomía cuerpo y tecnología. Estas ideas se pueden rastrear en el temor a que la tecnología nos ataque y nos corrompa, tal como sucede en el juego *Deus Ex* cuando los implantes dejaron de obedecer al cuerpo. También podemos mencionar a *Fallout 4* y el terror a ser atacados por androides indiferenciables de los humanos, premisa ya presente en la novela *Sueñan los androides con ovejas eléctricas* de P. Dick. En estos casos podemos leer una tecnología que busca liberarse produciendo ya sea una ruptura, una destrucción o el dominio de su dimensión opuesta: el cuerpo biológico. Sin embargo, desde la antropología sostenemos que el ser humano ha nacido ya como conjunto inseparable entre lo biológico y lo artificial (cultural). Imaginemos esas rocas con filo que fueron sostenidas por los primeros humanos. Esa tecnología permitió extender la mano ahora provista de un filo para cortar. A su vez, ese ser humano pensó en la modificación de esa roca, se la comunicó a los demás, se lo dijo a su hijo; incluso, probó otros filos, descartó algunos en diversos ensayos

para obtener mejoras. Discutió con otros sobre la mejor manera de conseguir filos. Ese conjunto de su mano, la roca modificada, la roca pensada, las otras rocas que no sirven hacen al fenómeno humano. Nuestro cuerpo no es ya un cuerpo puro, natural. Ya no podemos volver al origen de ese estado de naturaleza. Por más que ensayemos purificar el cuerpo con ayunos, alejándonos de las ciudades, nunca volverá a ser un cuerpo solamente natural. Somos una entidad biológica y cultural al mismo tiempo. El ser humano, el *Homo sapiens*, ya no es sólo un cuerpo orgánico. Y no lo será nunca.

Entonces, cualquier intento de reducir esta complejidad a un solo aspecto, ya sea biológico o cultural, se lo conoce como reduccionismo. Y los reduccionismos son simplificaciones que conducen a un conocimiento sesgado e incompleto porque borran la complejidad. Si dejamos de lado lo cultural y analizamos el fenómeno humano solo en sus aspectos biológicos (biologicismo) podríamos decir que los comportamientos están regidos por los genes. De este modo, según este tipo de propuestas, la violencia colectiva sería una cuestión genética, nos viene codificada en los genes. Esta forma de pensar ha servido para legitimar sufrimientos humanos en campos de concentración, por ejemplo. El comportamiento de los gitanos, según esta manera de pensar, se debería a sus propios genes, por lo tanto, como no podemos cambiar todos los genes por otros, al menos por ahora, solo resta exterminar a los gitanos o separarlos, para así aislar el comportamiento señalado como indeseado, sus prácticas culturales. Así se hizo mediante el aislamiento en el gueto de Varsovia durante la Segunda Guerra Mundial. En última instancia, para eliminar un comportamiento identificado como no deseable hay que eliminar a los genes que lo codifican. ¿Cómo se elimina un gen de toda la especie humana? Eliminando a los portadores de ese gen, por ejemplo, utilizando los procedimientos de la eugenesia. Esta idea se condensa en las frases de limpieza étnica, pureza de raza y otros eufemismos.

Otra manera de alterar un comportamiento que se supone está codificado por los genes, siguiendo esta lógica, es mediante la manipulación genética. Estas acciones para legitimarse apelan al discurso médico ya que permitirían curar enfermedades. El riesgo radica en que también puede ser usada para eliminar aquellos comportamientos que se señalan como anormales o que no son considerados beneficiosos por algunos. La medicina hegemónica se ha posicionado como agente destacado de control social, estableciendo los límites, siempre maleables, entre la anormalidad y la normalidad (Conrad, 1982). Pretender una normalidad universalizada, válida para todo el planeta, no deja de ser un ejemplo de etnocentrismo, ahora a una escala mayor, al considerarse la visión médica como la única deseable sobre otras formas de conceptualizar los aspectos de la normalidad y anormalidad, junto con las estrategias para convertir a esa anormalidad en normalidad.

Por otro lado, al pensar el fenómeno humano se puede caer en un reduccionismo al eliminar el aspecto biológico, y explicar el comportamiento exclusivamente como una cuestión cultural. Cuando se dice que un niño es violento y será siempre violento porque su familia es violenta, se supone que la causa *suficiente* para explicar tal comportamiento remite a la cultura familiar internalizada. También está presente en la idea de un joven que roba porque su familia roba y, por lo tanto, no puede elegir no robar. La cultura aparece como destino inamovible constituyendo

un reduccionismo cultural. En el reduccionismo biológico, en cambio, son los genes los que asumen la carga de destino, de herencia. En ambos casos, el sujeto no puede cambiar porque está predestinado, ya sea por los genes, ya sea por la cultura. ¿Qué implica esto? Que no hay posibilidad, ni esperanza, de cambiar lo que consideramos injusto, por ejemplo. Sin embargo las personas deciden y cambian, por lo tanto, la cuestión no es tan simple como apelar a un destino genético o cultural.

Las propuestas transhumanas, que apelan a la idea de un cuerpo obsoleto que se puede modificar, se legitiman mediante los beneficios que producen. El impacto positivo sobre el cuerpo llevaría a un impacto, igualmente positivo, en la vida de esa persona modificada, hasta el punto de alcanzar la felicidad. Por lo tanto, los cambios en el cuerpo producen una alteración en lo incorpóreo. Subsiste la idea dicotómica, de tal manera que si modifico una parte, se modifica la otra. Pero en materia humana no hay leyes, como en las ciencias biológicas, que permitan predecir el comportamiento humano. No se puede determinar *a priori* que una modificación será totalmente beneficiosa, y no podemos, tampoco, conocer qué cambios producirán en las relaciones sociales, en el campo de la política, entre otros, a futuro. Los imaginamos en las series distópicas, en las novelas de ciencia ficción, pero no los podemos predecir con certeza.

El cuerpo como propiedad

Para poder entender las propuestas del transhumanismo debemos comprender el proceso por el cual nuestro cuerpo llegó a ser nuestro cuerpo, una posesión del individuo.

Le Breton (2002), cuando analiza el proceso de individuación en el contexto del ascenso del individualismo en la Europa occidental del siglo XV, señala que ese movimiento produjo una separación entre el cuerpo y el sujeto. Como culminación, en la construcción de un nuevo sentido del cuerpo, el cuerpo se libera del sujeto y aparece como una posesión del mismo. Así concebido, es objetivado como una mercancía o una posesión que se debe mejorar para que el sujeto obtenga bienestar y felicidad. En nuestros días, diversas prácticas nos permiten comprender otra manera de conceptualizar la dicotomía cuerpo y sujeto. Este nuevo imaginario sobre el cuerpo se profundiza a partir de la década del setenta.

Nos interesa rescatar, en nuestro análisis del transhumanismo, una de las características del nuevo cuerpo: la obsolescencia. En el marco de esta dicotomía, el cuerpo, a veces, atenta contra el sujeto, por ejemplo, cuando enferma el sujeto puede perder su cuerpo. En este estado, el cuerpo obstaculiza las realizaciones del sujeto porque no puede trabajar o producir. El cuerpo necesita ser reparado porque el sujeto no se salva sin su parte corpórea, pierde su materialidad vital. Hoy, para que el cuerpo no se vuelva obsoleto, no se corrompa con el tiempo, se lo somete a horas de gimnasio, a cirugías, a dietas variadas, a consumo de vitaminas y de minerales empaquetados bajo la consigna de antienviejecimiento. Estas prácticas centradas en el cuerpo visualizan el presupuesto de que el sujeto con cuerpo obsoleto queda sin anclaje en este mundo. Pero el transhumanismo propone otra solución: descargar la conciencia en un chip. El cuerpo será ya de silicio. Y también propone un mejoramiento hasta erradicar las enfermedades y la muerte, así

como atacar el mal del cuerpo que es su obsolescencia, haciendo una especie de *upgrade* dando origen a un ser humano postorgánico (Sibilia, 2013).

En el contexto de un sistema capitalista, este cuerpo también se puede fraccionar, alquilar y vender porque el sujeto *tiene* un cuerpo. En esta línea, la antropóloga Scheper-Hugues estudió cómo diversos seres humanos pasan a ser fábricas vivas de órganos para la venta en mercados de riñones y de córneas. «Las condiciones ideales de una economía de mercado abierta han puesto así en circulación cuerpos moribundos, transitando en una dirección, y órganos saludables —encerrados en su envoltorio humano—, moviéndose en otra, generando un estrambótico “anillo kula” de comercio internacional del cuerpo» (Scheper-Hugues, 2005, p.197). Lo anterior es posible porque, en un paso previo, el cuerpo se liberó del sujeto. Como expresamos, el cuerpo es una posesión del sujeto, y este sujeto puede vender un órgano o establecer préstamos momentáneos, como en los casos del vientre subrogado; incluso, los otros también pueden usarlo o comprarlo.

La humanidad como entidad homogénea

Ciertos discursos legitimadores de las propuestas del transhumanismo proponen un *mejoramiento* que podría beneficiar a toda la humanidad. Sin embargo, dicha pretensión de una aplicación masiva y universal de las «mejoras» excluye la consideración de los procesos de construcción de las desigualdades que se presentan a la par de los desarrollos tecnológicos. Se propone que el beneficio será para todos de igual manera, negando la existencia de desigualdades. Incluso, no es una desigualdad, sino que Boivin, Rosatto y Arribas (2004) proponen hablar de tres clases de desigualdades: económicas, políticas y culturales. Las desigualdades económicas conllevan a que algunos son explotadores y otros son explotados, según detenten o no la propiedad privada de los medios de producción. Desde lo cultural, los seres humanos se ordenan en relaciones de desigualdad, por la apropiación desigual de los bienes materiales y simbólicos para producir sentidos en los procesos de construcción de hegemonías. Por último, la desigualdad política alude a la desigualdad en el ejercicio de la violencia física, con la separación en grupos de dominados y grupos de dominadores. Entonces, apelar a toda la humanidad como un gran conjunto de seres en relaciones de igualdad es pensar una humanidad universalizada y homogénea, que sólo tiene existencia discursiva. Desde la antropología nos hemos preguntado acerca de las semejanzas y diferencias de los distintos sistemas culturales (Ringuelet, et al, 2013) y buscamos explicar cómo esta diversidad, además, puede ser entendida a la luz de las distintas desigualdades mencionadas. Los conceptos que señalan alguna universalidad humana ya han sido criticados, incluso por Geertz cuando plantea su concepto de cultura (Geertz, 1973).

En los planteos propuestos por los transhumanistas se concibe a la humanidad como un todo homogéneo. Por lo tanto, la aplicación de una mejora producirá el mismo resultado en cada ser humano de todo el planeta. Lejos de ser una masa idéntica de un tipo de sujeto

multiplicado por millones, hay que pensar en el fenómeno social en función de procesos que producen diferenciaciones y desigualdades en cada campo de la vida social, desde el económico hasta el político o simbólico. La distribución de privilegios y de poder está presente en todo grupo humano (Attademo, 2013).

Otro aspecto a considerar en el análisis de los discursos legitimadores del transhumanismo son los efectos que producen estos discursos, las formas de su materialización en prácticas concretas. La legitimidad permite la aceptación, el consenso. De esta manera, si pensamos en el mejoramiento genético podría ser aceptado y llevado a cabo si se lo propone como un bien común, y hasta productor de felicidad. ¿Quién puede negarse a una mejora en su vida?

Algunos seres humanos serán elegidos para testear estos nuevos avances. No podemos predecir con certeza quiénes, pero sí podemos revisar diversos estudios. Scheper-Hugues (2005) menciona que existen paquetes *turísticos* hacia China que llevan enfermos, desde Europa y Norteamérica, en búsqueda de un trasplante, y estos viajes coinciden con las ejecuciones públicas. También podemos agregar las experimentaciones, como sucedió entre 1965 y 1966, cuando presos fueron expuestos a altas dosis de dioxin, en la prisión de Holmesburg, Pennsylvania (Reiter, 2009).

Desde el otro lado, podemos preguntarnos quiénes serán los beneficiarios finales de estos avances y mejoras ya probados y testeados. Tal vez aquellos que puedan pagar por ellos. Entonces, aquello que se ofrece como un bien para toda la humanidad es solo beneficio para algunos.

Es interesante el espacio artístico como explorador de estas posibilidades. En *Deus Ex*, el videojuego antes mencionado, el conflicto de fondo es el surgimiento de nuevas desigualdades sociales producto de seres humanos aumentados, aquellos que poseen implantes en sus cuerpos, contra aquellos que no lo están. Podemos mencionar, por ejemplo, que algunos adquieren una vida terriblemente longeva, en tanto otros continúan con una menor esperanza de vida, entre una de las tantas implicaciones que traerá esta escisión de la humanidad, ahora presentada como humanidades.

Por lo tanto, las relaciones de desigualdad no solo implicarán la distancia entre aquellos que pueden pagar y aquellos que no pueden pagar por las mejoras, sino entre quienes determinan qué mejoras son entendidas como tales para producir el salto evolutivo de la humanidad. Podemos hablar de desigualdades económicas, pero también de procesos hegemónicos que construyen el sentido de destino, el sentido de modelo humano que se asume como una personalidad impuesta desde ciertos grupos, lista para ser adoptada junto con el mejoramiento. A la par de estas ideas aparecen ideas de éxito, de ventaja, de supervivencia, muy en boga en las teorías criticadas de la sociobiología y el darwinismo social.

La naturaleza humana

El mejoramiento humano, propuesto por el transhumanismo, implica una idea de naturaleza humana reduccionista (centrada en el organismo individual) y una visión esencializada de la especie. Pensar a la humanidad caracterizada en esencias universales, entendidas como entidades

abstractas, conlleva a negar las particularidades históricas y socioculturales. Estas ideas arrastran reminiscencias de los modelos iluministas, con su énfasis en hallar la universalidad para explicar los comportamientos como patrones producidos por esa misma esencia que se llamó «naturaleza humana».

Desde el campo filosófico y político, retomamos los planteos de Michel Foucault sobre la disciplina y la biopolítica para pensar esta distinción entre los aspectos individuales y sociales desde otra óptica. Este autor articula tres conceptos: seguridad, población y gobierno. En el siglo XVIII se sucede un desplazamiento importante: aparece la población como foco de gobierno, ya no la familia. El gobierno tiene como objetivo «mejorar el destino de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud, y los instrumentos que el gobierno se otorgará (...) mediante técnicas que permitirán, por ejemplo, estimular, sin que las gentes se den cuenta de ello, la tasa de natalidad...» (Foucault, 2006, p.132). La economía se desplaza desde una economía familiar hacia una economía política. Entonces, aparece una nueva tecnología de poder, ya no disciplinaria cuyo foco es el cuerpo del sujeto, sino aplicada a la población, sin que suceda un reemplazo de la tecnología anterior, ya que ambas pertenecen a distintos niveles: la disciplina actúa a nivel individual; la biopolítica, a nivel social. En la primera se busca, por ejemplo, maximizar la potencialidad del trabajo a través del disciplinamiento del cuerpo, la docilidad, el cuerpo productivo; en la segunda, se busca una especie que viva más años, afecta a la mortalidad y a la cura de las enfermedades, se propone alterar la tasa de natalidad, etc. Por este motivo, a la primera tecnología M. Foucault la llama *anatomopolítica* y a la segunda, *biopolítica*. Aparece, por esa época, la preocupación por la higiene pública, por el control médico, por la salubridad, junto a una creciente medicalización de la población (Foucault, 2001).

Podemos relacionar estos planteos biopolíticos con los intereses del transhumanismo que supone una mejora de toda la especie como población, de tal manera que surgirá una nueva humanidad, la posthumanidad. De la mano de tecnologías de manipulación genética, de implantación de chips y de artilugios se llevaría a una mayor longevidad, casi rozando la inmortalidad; incluso, se piensa en descargar la conciencia en un chip, proceso ya iniciado con los estudios actuales de conexión entre chips y sistema nervioso humano. De esta manera, nuestra conciencia se liberaría de la carga del cuerpo que pesa como un resto obsoleto. En la serie *Years to Years*, emitida por HBO, una joven se autodenomina *transhumana*, definiéndose ya no como una especie meramente humana, sino un humano en pasaje hacia una máquina, alejado del modelo de mecanismo del siglo XIX, ahora afín al modelo del ordenador o computadora actual. O sea, se siente más máquina que humana, y desea fundir su mente con este aparato para vivir dentro de un mundo virtual, una especie de matrix. Ya no es la ruptura entre los límites genéricos dentro de la misma especie (varón y mujer) lo que determina el ser

«trans», ni entre dos especies como se evidencia en el fenómeno transespecie (identidad *trans específica*), sino entre seres vivos y no vivos. Pero de última instancia, hablamos de algo que transita de un lado a otro, algo que rompe un límite para cruzar del otro lado, algo que se asume como el resabio de una dualidad ya rota, de la superación de la escisión. Pero es

necesario partir de una dualidad para arribar luego a su ruptura. No entraremos en el caso del binarismo varón-mujer ya muy analizado desde diversas ciencias, sino la dualidad vivo y no vivo, biológica y artificial, naturaleza y máquina.

Recuperamos aquí las críticas que podemos hacerle a estos planteos del transhumanismo en su presupuesto de que el cuerpo solo es biológico y que asume las mismas características que la naturaleza: muerte, vida breve o fugaz, corruptibilidad, finitud. Ello complementado con la apelación a la tecnología como reparadora de los fallos naturales mediante la manipulación genética, corrección del genoma, implantación de partículas artificiales para arreglar el cuerpo que se rompe con el paso del tiempo, etc.

En esta lógica pareciera que la caducidad no se produce igualmente con las máquinas, ya que en este imaginario se presenta a la máquina como en una perpetua posibilidad de reparación. Pero ¿acaso las tecnologías no se nos caducan a gran velocidad? ¿Qué sucederá cuando el chip implantado deje de funcionar o deje de fabricarse? ¿Deberemos volver a operarnos cientos de veces para implantar los nuevos productos vendidos como los mejores?

¿Qué sucede con aquellas mentes o conciencias dentro de los superordenadores, toda esa humanidad de limbo artificial, cuando caduque el ordenador, cuando ya no nos parezca deseable la inmortalidad de silicio? ¿Qué sucederá cuando se proponga borrar esas memorias como hoy borramos archivos de una computadora? ¿Quién será el elegido para apretar el botón de ese genocidio virtual?

Según estas lógicas, pareciera que, si los individuos mejoran, se mejora la humanidad. Una humanidad entendida como una suma de individuos. En estos planteos no se incluyen, como dijimos, las relaciones de desigualdad, relaciones de poder entre diversos colectivos humanos. La humanidad es percibida como una masa homogénea y estandarizada. Por el contrario, en el análisis antropológico se plantean distintos niveles interconectados de fenómenos individuales y sociales, cada uno con sus características y particularidades. Podemos mencionar el aporte metodológico de Eduardo Menéndez (1994), para estudiar los fenómenos relativos a la salud, la enfermedad y la atención, conocida como propuesta relacional. Este autor plantea que existen diversas diferenciaciones que aparecen en distintos niveles: diádico entre el médico y el paciente, micro grupales y comunitarios. Cada nivel está presente en una articulación micro y macro, que conduce a un análisis múltiple, complejo, entre niveles articulados que forman parte, a su vez, de un proceso socio histórico. El ejemplo anterior ayuda a entender los simplismos en que caen las propuestas transhumanistas: una humanidad universal, un estamento social formado por una serie de individuos juntos, pero no relacionados, con ausencias de relaciones de poder, sin mención a las desigualdades, una especie de propuesta neutra barnizada con discursos de beneficio para todos y felicidad, como veremos en el próximo punto.

La mejora es progreso y conduce a la felicidad

Maravillados con las potencialidades de estas tecnologías, como volcar la conciencia en un chip para evitar la muerte, los transhumanistas expresan con entusiasmo aquello que dijo el personaje de *Deus Ex*: «El futuro no puede detenerse». Los desarrollos que proponen los transhumanistas se legitiman en los beneficios que aportarán. Aquello que pueda salir mal, es solo un sacrificio por el bien de una especie entera. Los discursos sobre estas prácticas buscan la aceptación y el consenso, a su vez que descansan sobre viejas ideas de progreso y felicidad alcanzable, en este caso, a través de la tecnologización de la vida y de un cuerpo formateado. Decimos que son viejas ideas porque, según Erich Fromm (2006), están presentes desde la época industrial con su promesa en un progreso ilimitado que conduce a la felicidad, porque dicho progreso trae abundancia, satisfacción de las necesidades, erradicación de enfermedades gracias a un desarrollo tecnológico médico y a la mejora en la producción de alimentos, todo en el contexto de una mayor libertad individual. Lo anterior solo es posible con el desarrollo industrial. Estas riquezas y comodidades al alcance, supuestamente, de todos, ya no serán privilegios de una minoría selecta y dirigente. Poseer estos adelantos, estas mercancías y riquezas, produce felicidad y bienestar, incluso, a través de la satisfacción de las necesidades. Este pensamiento descansa en una trinidad: producción ilimitada, libertad absoluta y felicidad sin restricciones (Fromm, 2006). Esta gran promesa ha resultado, en la práctica, en un fracaso, aunque estos discursos todavía cobran vigencia en las propuestas transhumanistas. Lo que se ofrece no es la felicidad, sino la promesa de poder alcanzarla, que no es lo mismo.

Es menester preguntarnos si hemos logrado una mayor felicidad luego de varios siglos de promesas. Y hasta preguntarnos por el concepto de qué es la felicidad. El concepto mismo de bienestar y felicidad aparece, en las propuestas transhumanistas, como universalizado: hay una sola para toda la humanidad, y ellos saben qué nos hace felices y cómo lograrlo. Presuponen que se puede comprar en un mercado, fabricada en un laboratorio. Esta idea ya fue premisa para la novela de Huxley, *Un mundo feliz*, cuando la gente alcanzaba la felicidad mediante una pastilla de soma. Pablo Damiani (1973) realiza una crítica a las formas de entender a la normalidad como bienestar por sus visiones etnocentristas, universalistas y su carga ideológica.

Otro de los aspectos es sopesar cuánto de progreso ofrece una mejora. Podemos pensar que vivir más de doscientos años es una mejora, pero en una sociedad donde las personas a los setenta años son consideradas «pasivas» porque no participan en el mercado laboral, algunas de ellas viven sus últimos años de vida encerradas en clínicas geriátricas, ¿puede ser considerada mejora la longevidad de doscientos años? Por lo tanto, lo que es mejora o no dependerá de una serie de aspectos relacionados que van más allá de analizar la mejora en sí, descontextualizada. Entonces, puedes vivir muchos siglos, pero serás un esclavo, la mejora puede ser para el esclavista, pero no para el esclavo.

El posthumano como nueva humanidad

El énfasis en designar con el prefijo *post* brinda la idea de que algo nuevo se produce tras desprenderse de ciertos elementos arcaicos. Lo novedoso aparece como algo positivo y superador de propuestas que parecen atrasadas y obstaculizadoras de los beneficios y del adelanto. Incluso, inaugura una ruptura que se proclama como superadora aun antes de ser instaurada como tal.

Podemos retomar la crítica que Castoriadis (2008) desarrolló para el término posmoderno, y pensarlo en función de los términos afines al transhumanismo: *posthumanismo*, *postcuerpo*, *postevolución*, *postorgánico*. Nos preguntamos si corresponde al nacimiento de otro cuerpo o es el mismo cuerpo bajo los mismos procesos de interacción entre las dimensiones biológicas o naturales. Si consideramos que nuestra especie nació como confluencia entre diversas dimensiones, entre ella la tecnológica, hablamos del mismo cuerpo solo que, en lugar de asir un artefacto, como un hacha de piedra que nos permite cortar con la mano, ahora lo tecnológico se incorpora dentro del cuerpo, por ejemplo, con los órganos artificiales. Observamos un proceso de creciente intromisión dentro del cuerpo, hasta los mismos genes, por medio de la posibilidad de la manipulación genética. Estas prácticas hoy son posibles porque fue necesario que el cuerpo dejara de ser un espacio sagrado, para convertirse en un objeto estudiable por los científicos. Durante años, los estudios anatómicos estuvieron vedados. Con los primeros anatomistas surge la maravilla por observar el funcionamiento orgánico; en el siglo XV aparecen los teatros anatómicos donde el público asistía a observar disecciones en vivo (Le Breton, 2002). Surgen nuevas tecnologías que permiten observar la vida microscópica de lo vivo para revelar su funcionamiento, repicar la vida mediante clones, modificar los genes, incluso, revivir a los muertos. Ya a fines del siglo XX apareció el concepto de reversibilidad, es decir, volver a la vida mediante las técnicas de resucitación. De esta manera se resignifica el límite entre lo vivo y lo muerto (Sibilia, 2013). La frontera hacia el conocimiento interno del cuerpo ha alcanzado el límite del genoma, pero también ha permitido expandirnos hacia la muerte, ya sea reanimando al cuerpo recién muerto o posibilitando una mayor longevidad de ciertos sectores de la población.

Por lo anterior, consideramos que si bien los adelantos tecnológicos nos pueden parecer maravillosos y nunca vistos, que pertenecen al mundo de las tecnologías creadas más pequeñas e intrusivas (*nanobots*) o de mayor alcance (sondas espaciales), no implica necesariamente que producirá el surgimiento de una nueva humanidad, un nuevo ser humano, hasta una nueva especie posthumana. Como mencionamos anteriormente, estas ideas pueden consistir en una forma de buscar aceptación y legitimidad, de que la población apoye a este movimiento, dotándolo de ideas de novedad y de la aparición de algo nunca visto. Incluso, pueden integrar estrategias propagandísticas. Estos movimientos del transhumanismo deben ser entendidos, igualmente, en las lógicas de los mercados de nuevos productos y servicios en la etapa actual del capitalismo globalizado y de las empresas multinacionales; además, en los procesos de construcción de hegemonías y poder cultural. La clase dominante busca el consenso de las masas para favorecer los privilegios económicos, pero toda hegemonía, como expresa Néstor García Canclini (1985), no puede sostenerse solo con poder económico, sino que requiere también de un poder cultural.

Conclusión

A lo largo de este texto hemos realizado una crítica a algunos de los supuestos del transhumanismo desde una mirada antropológica, ya que lo que está en juego es la definición misma de nuestra condición humana. Consideramos que es un momento oportuno para este debate, dado los avances de la biotecnología y la industria médica, para estar atentos a estos planteos que convierten a la humanidad en una entidad uniforme, mediante la negación de las relaciones de poder y de los procesos estructurales configuradores de desigualdades, así como al giro narrativo que proponen tras la ocultación de las dimensiones políticas bajo discursos de beneficio y felicidad para todos. Además, se torna conveniente estar atentos a los discursos legitimadores de ciertas prácticas mercantilistas ejercidas por diversos grupos, así como a su búsqueda de consenso para impulsar acciones o la venta de ciertos servicios. Solo desde una mirada multidimensional, no reduccionista, podemos realizar análisis que den cuenta de la complejidad de los fenómenos humanos.

Las preguntas claves deben apuntar hacia quienes pretenden erigir un destino para toda la humanidad, bajo qué intereses y cuál es ese destino.

Referencias

- Attademo, S. (2013). Poder y desigualdad, una visión antropológica. En Ringuélet, R (Comp): *Temas y problemas en Antropología Social*. La Plata: EDULP Colección Libros de Cátedra.
- Boivin, M., Rosato y Arribas (comps). (2004). *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bostrom, (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica*, 14, (157-191).
- Conrad, P. (1982): Medicalización de la anormalidad y control social. En: Ingleby, D. (Comp.) *Psiquiatría Crítica*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Terramar. Buenos Aires.
- Chavarría Alfaro, G. (2013). *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*. San José: Universidad de Costa Rica
- Chiriguini, M (comp.). (2003). *Apertura a la antropología*. Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Damiani, P. (1973). *Salud y enfermedad mental*. Buenos aires: Centro Editor de América Latina.
- Deleuze, G. (1996). Post-scriptum sobre las Sociedades de Control. En: *Conversaciones*, Pretextos, Valencia.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2001) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Fromm, E. (2006) *¿Tener o ser?* Buenos Aires: FCE.
- Galparsoro, J. (2014). Biotecnología y naturaleza humana. La cuestión del posthumanismo. *Agora. Papeles de filosofía*. 33(1). (153-170).
- García Canclini N. (1985). *Cultura y sociedad. Una Introducción*. México: Secretaria de Educación Pública.

- Geertz, C. (1973) El impacto del concepto de cultura en la idea de hombre. En: *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Hables Grey, C. (2011). Homo cyborg: cincuenta años después. *Teknokultura. Revista de cultura digital y movimientos sociales*. 8(2). (83-104).
- López Frías, J. (2014). Habermas, identidad moderna y mejora humana. ¿El camino a seguir? *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, Núm. 15. (131-15). Recuperado de: <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/409>
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional? *Alteridades*. 4(7). (71-83). Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711357008>
- Postigo Solana, E. (29 de noviembre de 2011). Transhumanismo y Post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas. Recuperado de: <https://www.bioeticaweb.com/transhumanismo-y-post-humano-principios-teoricos-e-implicaciones-bioacticas/>
- Reiter, K. (2009). Experimentation on Prisoners: Persistent Dilemmas in Rights and Regulations. *Californian Law Review*. Vol. 97:501. https://www.californialawreview.org/wp-content/uploads/2014/10/09Apr_Reiter.pdf
- Ringuelet, R. (comp.) (2013). *Temas y problemas en antropología social*. Buenos Aires: EDULP.
- Scheper-Hugues, N. (2005). El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos. *Revista de Antropología Social*, 14, 195-236.
- Sibilia, P. (2013). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: FCE.
- Villela, F. (2011). Eugenesia. Un análisis histórico y una posible propuesta. *Acta Bioethica*. 17(2). (189-197)

TERCERA PARTE

Identidades sociales

CAPÍTULO 6

Ciclo de vida y edad: aportes de la antropología

Karina Dionisi

Esta propuesta tiene por objetivo desarrollar los principales aportes teóricos y metodológicos de la antropología social al entendimiento de las clasificaciones sociales realizadas a partir de la dimensión de edad, particularizando en este caso en el último ciclo de vida denominado ancianidad, vejez o tercera edad.

Interesa abrir interrogantes, acerca de preguntarnos y respondernos, a cuestiones relacionadas, con las clasificaciones culturales que segmentan y jerarquizan diferentes etapas de vida en el ciclo vital humano, sus funciones en la constitución de un orden social, los cambios en la construcción simbólico valorativa de estas divisiones etarias; enfatizando, en la etapa denominada vejez, a los fines de ejemplificar su rol de etiquetamiento y de formador de grupos etarios (entendidos como grupos portadores de identidades colectivas).

Estas cuestiones, tienen íntima relación con los ejes temáticos y pedagógicos de la materia Antropología Cultural y Social. Y con el marco de un abordaje didáctico, que nos posibilite ampliar y articular con otras discusiones teóricas más generales, como la de naturaleza/cultura, diferencia cultural/desigualdad social o poder/hegemonía.

El tiempo y la edad: de la naturaleza a la cultura

Hablar de la edad, nos lleva inexorablemente a referirnos al paso del tiempo en el transcurrir de la vida. Por lo que el concepto de tiempo se perfila como uno de los vectores a partir del cual, podemos analizar el desarrollo del hombre y lo que él hizo con esto.

Las sociedades humanas han percibido e interpretado, a lo largo de su historia, todos los procesos que tienen un origen natural (día/noche, verano/invierno), en su afán de conocer y relacionarse con el mundo, a partir de una capacidad inherentemente humana, la de simbolizar. Por ejemplo, podemos preguntarnos por qué y cómo contabilizamos el tiempo. Las sociedades occidentales actuales se guían por el calendario gregoriano de origen romano que sustituyó al calendario juliano de origen egipcio a partir de 1582. Este calendario básicamente divide el año en 365 días producto de las investigaciones astronómicas de la época. En el siglo XVIII y con la visión de la iglesia católica en la cuantificación del tiempo histórico, se consideró el

nacimiento de Cristo (25 de diciembre) como punto cero para considerar el tiempo medido en años, antes y después Cristo.

El hombre a través de la simbolización⁹¹, ha clasificado y nominado los cambios y las transformaciones del ciclo de vida humana, poniéndolos en un plano distinto: el de la dimensión cultural. Estas clasificaciones son parte de la construcción de un ordenamiento social, que regulará la vida en sociedad.

En este sentido, tiempo y edad son unas de las categorías fundantes en la construcción del orden humano, con una dinámica propia relacionada a los cambios y transformaciones que el transcurrir del tiempo ocasiona en el espacio social y corporal a los que una estructura simbólica nominará como ciclos de vida, divididos de diferentes maneras- las estaciones, los meses, las edades- que estarán acompañados por la elaboración de una diversidad de ritos de pasaje de un estadio a otro (invierno/primavera, juventud/adulthood, por ejemplo) y por un estatus social diferencial en la escala social.

Como ejemplo, Osorio (2010) argumenta la idea del curso de la vida como ciclos, o sea como una concatenación de secuencias etarias marcadas por una dimensión simbólica subyacente, que se planteó en algunas latitudes en analogía con las cuatro estaciones, como es el caso de la Europa Renacentista. Donde se popularizó la imagen, en el que la infancia aparecía como un momento de esplendor primaveral, mientras que la vejez se consideró como el otoño de la vida, un momento de involución (Hockey & James, 1993; Hazan, 1994, en Osorio, p.5). Así, el curso de la vida, que podemos equiparar al proceso de envejecimiento (desde que nacemos hasta la muerte), ha sido segmentado en etapas etarias y conceptualizado en tal sentido, con una serie de transiciones que son administradas y gestionadas a través de ciertos ritos de pasaje.

Es así, –que como manifiesta Osorio (2010)- el entendimiento de las edades dentro de la organización social de las culturas se encuentra ligado, al estudio de los ritos de paso (p. 5). Dichos rituales marcan el inicio del reconocimiento social de una nueva etapa en el ciclo vital. Las sociedades occidentales contemporáneas, por ejemplo, organizadas bajo la forma nación estado, cuentan con una serie de normativas, en donde son las instituciones estatales las que definen, gestionan y sancionan públicamente ciertas transiciones, o pasos de umbrales entre determinadas edades, para organizar las diferentes etapas del ciclo vital. La mayoría de estos rituales de Estado suelen tomar la edad cronológica como base, así como también el ritual del examen como acto demostrativo de estar capacitado para una nueva función. Este pasaje implica, además, la adquisición del estatus social que acompaña al sistema jerárquico por edad. Pensemos, por ejemplo, en el requisito de una edad mínima para poder participar en el examen de cara a obtener, la licencia de conducir o casarse legalmente, o ciertos exámenes educativos

⁹¹ “El lenguaje representa la forma más alta de una facultad inherente a la condición humana, la de simbolizar. Queremos decir con esto, en un sentido muy amplio, la facultad de representar lo real por un “signo” y de comprender “signo” como representante de lo real y consecuentemente establecer una relación de significación entre algo del uno y del otro.” (Benveniste en Lischetti, 1994)

que marcan transiciones etarias entre ciclos (primaria, secundaria, terciario), o el cumplimiento de determinada edad para jubilarse entre los trabajadores⁹².

Los estudios antropológicos han reflejado las diferentes maneras en que las culturas elaboran esos ritos y le otorgan un significado diverso a la edad y al paso del tiempo en la experiencia de las personas. Entre los suazis de Sudáfrica, por ejemplo, los recién nacidos son considerados, aún no humanos durante los tres primeros meses de vida, luego de ese tiempo recién se les puede poner un nombre y se realiza un rito de acogida por parte de la comunidad. En cambio, en las sociedades occidentales contemporáneas, el recién nacido tiene nombre incluso desde antes de nacer, es visitado, se le llevan regalos y es reconocido inmediatamente como parte integrante del grupo a través del rito de la inscripción en el registro civil (Osorio, 2010: 5).

Hasta aquí podemos decir, que todos los individuos experimentan a lo largo de su vida un desarrollo fisiológico y mental que, puede ser clasificado de manera cuantitativa o cualitativa (edad cronológica/años vs edad social/mayores y menores) según los parámetros culturales de cada grupo social. A su vez, el eje de la clasificación puede estar basado en el individuo o en el grupo de individuos que comparten ciertas características y se diferencian de otros. En este sentido, todas las sociedades: compartimentan el curso de la biografía en períodos a los que atribuyen propiedades, lo que otorga las bases para categorizar a los individuos y pautar su comportamiento en cada etapa. Las formas en que estos períodos, categorías y pautas se especifican culturalmente son muy variadas (San Román, 1989, citado por Feixa, 1996, p. 2).

Siguiendo al citado antropólogo, la edad como categoría nominal y como un indicador de identidad social e individual, abarca dos aspectos referidos por un lado al rol social que dicha edad implica, como así también, a las representaciones sociales atribuidas a cada una de ellas. Así tenemos que la edad como categoría social y cultural: asigna una serie de estatus y de roles desiguales a los sujetos según el período etario (posición, actividades, relaciones); y conlleva un conjunto de valores, estereotipos y significados socialmente aceptados para cada etapa (comportamientos, lenguaje, vestimenta, etc.).

Otros antropólogos, como Balandier (1975), señalan la universalidad del recurso del criterio de edad como un factor determinante de la organización de la vida social. La edad sería un atributo básico, junto con el género, que atribuye una posición social en el ámbito social y familiar.

⁹²Gran parte de estas gestiones se han venido haciendo posibles a partir de la construcción de todo un aparato burocrático institucional, destinado a la delimitación, identificación y análisis de los ciudadanos de un territorio (Caplan, 2001): tupidos sistemas de soporte documental que desde la Edad Media en Europa han venido poniendo en pie diferentes formatos de registro (como las partidas de nacimiento), supervisando cuidadosamente estos vestigios documentales para generar a partir de ellos sistemas de identificación y prueba de la identidad de la persona a partir de alguna serie de rasgos biológicos (y que han constituido la base, asimismo, de ulteriores formatos de análisis sobre la situación poblacional, como la demografía o la estadística: véase Desrosières, 2004). Por tanto, esos "rituales de Estado", que ejercen como verdaderos garantes modernos de los, ritos de paso, revelan la supervisión estatal sobre el ciclo vital para administrar racionalmente el curso de la vida (Katz, 1996). Aunque quizá, dado el carácter secular de muchas de estas prácticas, mejor pudiera hablarse de una pluralidad de "ritos de institución" (como llamaba Bourdieu, 2008, a esas prácticas por medio de las que un poder sancionador "inviste" a alguien con un cargo) con ciertos rasgos o efectos etarios (Osorio, 2010)

Este autor, a partir de la abundante evidencia etnográfica enfatiza en primer lugar, el rol básico de los progenitores (padres) en la reproducción de la descendencia (hijos), proceso que se basa en la condición de dependencia de los nuevos integrantes en su desarrollo biológico, social y cultural y en la reproducción del grupo; lo que tiene como consecuencia, el segundo aspecto que refiere al lugar privilegiado de los adultos varones en su rol de conductores del grupo social. De esta manera, las generaciones mayores se constituyen en la autoridad de este proceso social; tanto por su participación en las formas de socialización de las nuevas generaciones como en la transmisión de los modelos sociales y valores dominantes de la sociedad en cuestión. Balandier (op.cit) a partir de sus estudios comparativos de diferentes grupos etnográficos, enfatiza que el concepto de ancianidad elaborado por la antropología nos permite comprender, la complejidad de la relación asimétrica entre los dos términos. El grupo de los ancianos/adultos, cuentan con un rol social de jerarquía tanto absoluto y como relativo en el mantenimiento del poder y en la lógica de las relaciones sociales establecidas en el grupo. La lógica societal, tiene como uno de sus pilares la relación intergeneracional con una dinámica de opuestos pero complementarios, entre el grupo de los ancianos/padres y el grupo de los jóvenes/hijos. Es decir, el conflicto de poder imperante entre la antigua y la nueva generación, que separa a los hijos de los padres, en una posición conflictiva pero esencialmente complementaria, marcada por la lógica histórica, de sostener el poder (anciano/padre) y de esperar que lo nuevo reemplace lo viejo (joven/hijo). Desde una perspectiva de amplio comparativismo cultural, la antropología concluye que las relaciones de edad complementan la construcción comenzada a partir de las relaciones entre los sexos, constituyéndose en las formas de asociación más antiguas de la humanidad (Balandier, 1975, p. 73-79). Cabe aclarar que esta casta de ancianos, modalidad de las sociedades etnográficas africanas, sobre las que se basa el estudio del autor, está caracterizada por el poder de los mayores/varones sobre el resto (menores/mujeres todas). Y que, a su vez, dentro del grupo de los hijos se visualizan otros antagonismos, marcados por el rol preponderante del primogénito/varón como sucesor privilegiado del poder familiar y comunitario, en la mayoría de los grupos etnográficos estudiados.

Desde el punto de vista colectivo y a partir de la dimensión de la edad, se conforman grupos diferenciados al interior de una sociedad, que serán estructurales en el armado de relaciones sociales basadas en la conformación de un sistema jerárquico (mayores/menores-progenitores/descendientes) cuya lectura puede hacerse desde la vinculación de la valoración simbólica de las diferencias etarias (positiva/negativa) con las desigualdades sociales y de poder que conllevan (sistemas de jerarquías vinculados al esquema de edad y el sistema de parentesco imperante).

En la conformación de estos grupos de edad, autores como Osorio (2006) diferencian entre la edad como ciclo vital (que define los grados de edad por los cuales han de pasar todos los miembros individuales de una cultura, etapas del ciclo vital: niñez, juventud, adultez, ancianidad) con la edad como grupo de edad o generación (que agrupa a los individuos según las relaciones que mantienen con sus ascendientes y sus descendientes y según la conciencia que tienen de pertenecer a una cohorte generacional: son el grupo de personas nacidas entre determinados

años, que en su biografía individual se verán reflejadas las condiciones sociohistóricas de esa generación: por ejemplo, las personas nacidas en nuestro país en los años 80 comparten un contexto histórico como fue la recuperación del sistema democrático luego de siete años de dictadura cívico-militar.

Ya en 1929, el antropólogo Radcliffe Brown, había propuesto la clasificación de grupo y grado de edad, definiéndolo de la siguiente manera:

Grupo de edad: Un grupo reconocido y a veces organizado de personas (con frecuencia hombres solamente) que son de la misma edad. (...) En el este y el sur de África, un grupo de edad está normalmente formado por todos aquellos hombres que son iniciados al mismo tiempo. (...) Una vez que una persona entra en un grupo de edad dado, ya sea por nacimiento o por iniciación, permanece como miembro del mismo grupo por el resto de su vida. Grado de edad: Este término debe ser guardado para divisiones reconocidas de la vida de un individuo mientras pasa de la infancia a la vejez. Por lo tanto, cada persona pasa sucesivamente de un grado a otro, y, si vive lo suficiente, pasará a través de toda la serie: infante, niño, joven, hombre joven, casado, anciano, o lo que sea. (Radcliffe-Brown, 1929 citado por Kropff, 2009, p. 4).

Por ejemplo, Kropff (2009) en su artículo sobre la conceptualización de la edad en la antropología, retoma el trabajo de David Maybury-Lewis sobre los shavante de Brasil para entender la diferencia conceptual y la relación entre grupos de edad y grados de edad. El grupo de edad agrupa en este caso, a todos los hombres que pasaron juntos por la choza de los solteros, para su iniciación al mundo adulto:

Se trata de un espacio-lugar significativo en el que se vive la experiencia de camaradería que permite solidaridades que atraviesan las distinciones de clan y linaje. A cada grupo de edad le es asignado un nombre específico y su pasaje a través de los grados de edad –que tienen otros nombres– está pautado por ciclos rituales de cinco años, (David Maybury-Lewis, citado por Kropff, 2009, p. 170)

Por otro lado, y observando la temática desde el sujeto, tenemos el concepto de la autopercepción de la edad, al respecto Abber y Ginn (citados por Osorio, 2006, p. 4) proponen la existencia de la edad sentida, que se basa en el estado funcional del cuerpo del individuo y en su dimensión simbólica. Estas significaciones culturales refieren a las representaciones elaboradas por el sujeto, en torno a sus cambios, transiciones y transformaciones biológicas.

Desde las ciencias humanas también se han diseñado una serie de parámetros de evaluación de estas etapas de la vida (psicología, medicina, etc) (Osorio, 2006, p. 12). La categoría de la edad ha sido considerada, básicamente por las ciencias de la conducta; especialmente por la psicología evolutiva, la cual ha conformado un esquema universal de etapas del desarrollo humano, cada una de ellas caracterizada por un conjunto de rasgos compartidos por el conjunto de

los individuos situados en los rangos etarios asignados a la etapa de la cual se trate: niñez, adolescencia, juventud, adultez, vejez, etc.

La observación realizada desde la antropología a esta perspectiva de análisis, refiere a que estas disciplinas (la medicina y la psicología evolutiva) tienen como base, una lectura universalista y homogénea del sujeto humano, pensando que el proceso del ciclo de vida puede ser entendido como el transcurso del tiempo cronológico –un continuo segmentado en años- sobre un cuerpo modelo, donde se reflejan los cambios biológicos o las capacidades intelectuales y los comportamientos asociados a cada etapa. Es decir, es la observación del paso del tiempo y los cambios biofisiológico del ejemplar humano universal⁹³, sin referencias al marco sociohistórico ni subjetivo en el que se desarrolla (Gutierrez y Ríos, 2006, p.14).

Es así, que estudiosos de la temática como Gutierrez y Ríos (2006) sostienen que:

(...) la delegación que la cultura dominante (occidental) ha realizado para reflexionar la edad en las ciencias del comportamiento escamotea el punto de partida más elemental y más obvio que es necesario observar cuando se comienza a reflexionar sobre la edad: las distintas edades son distinguibles en el eje de la reproducción/distinción progenitores (mayores) y descendientes (menores) y en el eje del poder, en el cual pueden ventilarse las distinciones etarias, de acuerdo a cómo los adultos, ejercen el poder y producen las edades (p.15)

En otras palabras, no puede desligarse el paso del tiempo, el proceso de envejecimiento o curso de vida, de la construcción social y cultural que la sociedad hace de éste sin pagar, el precio deformante de naturalizar el proceso de envejecer, de biologizarlo, falseando el carácter primariamente histórico y social, entendiendo que las edades son fenómenos socialmente producidos. Por lo que, si bien el envejecer resulta un proceso natural y es una consecuencia de nuestra condición humana, es decir, es parte del ciclo vital, cuestiones tales como qué es la vejez, a qué edad comienza, quienes intervienen en su definición, cuáles son las expectativas de vida para los individuos o la calidad de vida durante el proceso de envejecimiento, qué lugar social ocupan los viejos en la sociedad y qué valor se les asigna y cómo se referencian ellos mismos, están dadas socialmente y son propias de cada sociedad y cultura.

Por ello la perspectiva sociocultural nos permite acceder a las diferencias de las experiencias de la vejez y contemplarla desde sus particularidades. Si nos remontamos a nuestros ancestros, por medio de algunos ejemplos etnográficos, podemos observar en las culturas ágrafas, que la esperanza de vida de las bandas nómades de cazadores-recolectores y comunidades semisedentarias no superaba los 19 y 20 años respectivamente, mientras que en las sociedades eurooccidentales actuales llega, en algunas de ellas, a los 70 en promedio. Por lo que se infiere el impacto de los cambios en las condiciones de vida y de la intervención médica

⁹³ Relacionar con texto de Geertz, sobre la construcción de un modelo universal de hombre.

en el incremento de la esperanza de vida. Rescatando la diversidad de significaciones y prácticas relacionadas con la dimensión etaria observamos diferentes comportamientos culturales respecto al lugar de los ancianos en las mismas. En el caso de los grupos esquimales, que se ven enfrentados constantemente a las dificultades climáticas, las personas más ancianas deciden voluntariamente la muerte, alejándose de la banda para no ser más una carga para el grupo. En cambio, los pueblos nómades de la zona de Tierra del Fuego como eran los yámanas, cuidaban a sus ancianos, pues entre padres e hijos se establecía una relación de afecto y solidaridad y debían, por lo tanto, permanecer juntos hasta que la muerte los separara. Otro ejemplo, es el de los pueblos bantúes del África Sud-Ecuatorial, los más viejos del grupo eran quienes se encontraban más cerca de las deidades, ello se traducía en un importante reconocimiento social, pues intercedían en nombre de su clan frente a los antepasados. O también el del pueblo mapuche, en el cual, la longevidad se asocia a un poder sobrenatural; los ancianos son valorados por su experiencia y la sabiduría que le proporciona todo lo que han vivido. Por ello los más ancianos, por sus diversos roles al interior de su sociedad y de la familia, disfrutaban de bienes, poder, autoridad y prestigio social.

Como corolario a esta primera parte, nos queda sintetizar que, si las fases en que se divide el ciclo vital no son universales (que pueden empezar antes o después del nacimiento, y acabar antes o después de la muerte), mucho menos lo son los contenidos culturales que se atribuyen a cada una de estas etapas. Ello explica el carácter relativo de la división de las edades, cuya terminología es extraordinariamente cambiante en el espacio, en el tiempo y en la estructura social, así como reconocer su rol fundamental en la conformación de la dinámica social.

Agregaremos a esto, el aporte de la psicología crítica en la concepción del tiempo humano. Para ello consideraremos los argumentos de Zaberski (2016, p. 3) respecto a su concepción del tiempo humano en el desarrollo de la vida. Para esta autora, la vida humana transcurre simultáneamente en diferentes escalas de tiempo: cronológico, biológico, psicológico, social e histórico. Al que agrega, aquella dimensión de la vida mental donde paradójicamente no hay registro de tiempo, el inconsciente. Este concepto, rompe la concepción de la linealidad del tiempo mental, al estar caracterizado por su retroactividad: por la capacidad de acción retroactiva de vivencias, impresiones y recuerdos del pasado que son modificados ulteriormente en función de las experiencias actuales a del acceso a un nuevo período del ciclo vital. Entonces, el pasado adquiere un nuevo sentido y a su vez, una nueva eficacia para el presente:

Esta idea enriquece la concepción del tiempo vital humano, pudiendo pensar, además, en sus dimensiones de: anterioridad o posterioridad, repetición o cambio, lentitud o precipitación, retrospectiva o anticipación. En todo momento hay movimientos progresivos, pero también regresivos. El yo de cada sujeto, funciona indudablemente de acuerdo, a su propio tiempo personal (Ferrari, 1997, citado por Zarebski, 2016, p. 4).

De esta manera, podemos pensar el ciclo de la vida de manera compleja, saliendo del pre-concepto de un ordenamiento lineal y evolutivo, tanto a nivel individual como colectivo. Así como comprender la participación de los sujetos individuales y colectivos en su elaboración.

Antropología y edad: aportes para su abordaje sociocultural

El estudio de la edad plantea Feixa (1996), no es un territorio recién descubierto para la Antropología: “desde Maine y Morgan (1877) y desde Frazer y Boas (1900), la edad ha sido considerada, junto con el sexo, como un principio universal de organización social, uno de los aspectos básicos y cruciales de la vida humana” (Spencer, 1990, citado por Feixa, 1996, p. 1).

A pesar de la frondosa descripción etnográfica sobre esta dimensión, la edad, sólo a partir de los últimos años se ha convertido en un objeto de reflexión central, y no periférico en la teoría y la práctica antropológica. Ello se ha traducido en la identificación disciplinaria de un espacio de debate bautizado como: antropología de la edad⁹⁴ (Keith, 1980, citado por Feixa, 1996, p. 2).

Las críticas realizadas desde, la antropología contemporánea, hacen hincapié en que los estudios clásicos de esta disciplina tuvieron una mirada etnocéntrica y androcéntrica, aunque también adultocéntrica; es decir, se ha tomado como parámetro de representación generalizada para estudiar a un grupo, al informante adulto, varón y con cierta jerarquía social. Esta mirada particular, representaba a toda la sociedad, sin incluir otras voces de grupos etarios como los niños, jóvenes o ancianos, ni a las mujeres u otros géneros.

Por ejemplo, en América Latina, la edad no ha sido contemplada en las últimas décadas, como objeto antropológico. Y ello a pesar de la importancia de las agrupaciones generacionales en las culturas precolombinas y en las sociedades indígenas contemporáneas, reflejadas en instituciones tan importantes como el sistema de cargos. La característica de esta institución política y religiosa radica en que todos los adultos varones, ocupan de forma alternada, una serie de cargos jerárquicamente ordenados y dedicados tanto a los aspectos políticos como a los ceremoniales de la vida comunitaria Cancian (1976). Se considera que es un sistema democrático, dentro del mundo de los varones adultos, dado que hay una rotación continua en la ocupación del cargo; por lo que todos los hombres tienen la posibilidad de entrar en la función política y religiosa de conducción de su comunidad. Vemos en este ejemplo, la combinación del atributo

94 Los aportes antropológicos sobre la edad pueden ser divididos por periodos. En un primer periodo, se encuentran las etnografías clásicas como las de Morgan (1877); Frazer (1980), Boas (1911) y Van Gennep (1909) sobre los ritos de paso que estudian la edad desde su rol estructurador en distintas sociedades. En un segundo periodo, se realizan estudios sobre grupos de edad específicos en distintas sociedades, como el de Whyte (1943) sobre bandas juveniles, el de Jacobs (1974) sobre las residencias de ancianos y el de Margaret Mead “Adolescencia en Samoa” (1929). En un tercer periodo, se analiza a la edad como construcción cultural. Bernardi en “Age Class Systems” (1985) y Arber y Ginn (1996) en “Relaciones de Género y Envejecimiento” elaboraron tipologías de la edad para poder entender sus múltiples dimensiones. (Borrilla, 2017).

del género y la edad, como criterios socialmente legítimos, para conducir las instituciones de esas sociedades.

En síntesis, en la antropología clásica plantean autores como Acevedo (1986, citado por Osorio, 2006), los estudios etnológicos de distintos grupos indígenas se han basado en los relatos de varones adultos en su gran mayoría. Esto ha significado no considerar la visión de otros sujetos de las comunidades, como los niños indios, adolescentes y mujeres de todas las edades. La emergencia de nuevos problemas sociales, asociados al crecimiento de las grandes urbes, es la que ha dado lugar a considerar las percepciones de nuevos actores, como los niños de la calle, malandros, pandilleros, ancianos desvalidos, etc (Osorio, 2006, p. 4).

La consideración de la diversidad cultural ha contribuido a deconstruir estereotipos dominantes sobre los grupos de edad subalternos (infancia, juventud y ancianidad), percibidos a menudo como preparación al- o como regresión del- modelo adulto. La antropología contemporánea ha incorporado como tema de análisis prioritario, las representaciones sociales de distintos sujetos representantes de un colectivo etario, a fin de indagar la conformación de distintas identidades basadas en la edad y su relación con el conjunto social del que forman parte.

En este sentido y siguiendo a Feixa (1996, p.2), cabe destacar las diferencias en el abordaje antropológico de la edad en la historia de la disciplina, lo cual nos da un panorama del impacto diferencial en el análisis global cuando partimos de diferentes posicionamientos teóricos sobre la misma. Así tenemos la edad en la antropología, marco que trata de indagar el papel asignado a las agrupaciones basadas en la edad en la historia de la disciplina, fundamentalmente a partir de la comparación intercultural.

Por otro lado, la antropología de las edades que se propone realizar estudios sobre grupos de edad específicos en distintas sociedades, lo que conduce a aproximaciones esencialmente etnográficas y holísticas.

Finalmente, la antropología de la edad, que plantea análisis transversales sobre la edad como proceso cultural, lo que conduce a aproximaciones de naturaleza esencialmente teórica.

En la realidad concreta estas tres perspectivas a menudo se entrelazan, por lo que autores como Feixa (1996, p. 15), prefieren referirse a una antropología del ciclo vital y de las relaciones intergeneracionales, como marco de análisis global. Antropólogos contemporáneos como el mencionado arriba junto a Chiriguini (2006) Briones (1996), y Kropff (2009) señalan que debemos salir de la perspectiva de considerar a los grupos de edad como si tuviesen una coherencia exclusivamente interna o una existencia propia o esencialista. Para evitar esta tendencia a aislar los estudios sobre la edad de otras dimensiones culturales, proponen combinar dos posibles perspectivas de análisis.

Una de ellas, parte de la visión de la construcción cultural de las edades, con el objetivo de estudiar las formas mediante las cuales cada sociedad estructura las fases del ciclo vital, delimitando las condiciones sociales de los miembros de cada grupo de edad (es decir, el sistema de derechos y deberes de cada persona según su grado de edad), así como las imágenes culturales a las que están asociados (es decir, el sistema de representaciones, estereotipos y valores que legitiman y modelan el capital cultural de cada generación). La edad aparece como un constructo

modelado por la cultura, cuyas formas son cambiantes en el espacio, en el tiempo y en la estructura social. Ello conduce a preguntas como las siguientes:

¿Cómo ha cambiado históricamente la organización del ciclo vital?, ¿de qué manera se organizan actualmente las fronteras y los tránsitos entre las diversas etapas biográficas?,

¿Cuáles son las transformaciones recientes en las condiciones sociales de las distintas edades?, ¿cómo influyen las instituciones en la vida de los grupos de edad subalternos?, ¿qué relación existe entre la marginación de los jóvenes y la de los ancianos? (Feixa, 1996, p. 15).

La segunda perspectiva de análisis, tiene como premisa de trabajo la construcción generacional de la cultura, que parte de estudiar las formas mediante las cuales cada grupo de edad participa en los procesos de creación y circulación cultural, lo que puede traducirse en determinadas percepciones del espacio y del tiempo, en formas de comunicación verbal y corporal, en mecanismos de resistencia y cohesión social, en producciones estéticas, lúdicas y musicales, en discursos simbólicos e ideológicos, y en apropiaciones sincréticas de los flujos transmitidos por las grandes agencias culturales. Ello conduce a preguntas como las siguientes: ¿cómo han cambiado históricamente las imágenes culturales de las diversas edades?, ¿qué discursos elaboran los distintos grupos de edad sobre su experiencia vital?, ¿en qué contextos surge y cómo se expresa la conciencia generacional?, ¿cómo influyen los grupos de edad subalternos en el funcionamiento de las instituciones?, ¿cómo construyen y se apropian los jóvenes y ancianos de los espacios y tiempos de su vida cotidiana? (Feixa, 1996, p. 16).

Estas dos perspectivas nos permiten elaborar un estudio de las edades dinámico y relacional (Chiriguini, 2006), que arribe a conclusiones de cómo se construyen las diferencias y desigualdades etarias al interior de una sociedad y cuál es su funcionamiento en términos de productora de identidades sociales (sistemas simbólicos de pertenencia que señalan las fronteras entre lo propio y lo ajeno)⁹⁵. En este sentido, argumenta Kropff (2009), “la etnografía situada permite reconstituir el contexto interpretativo y el contexto construido por el uso de la categoría de edad”, que en tanto categoría discursiva esta “constituida y es constituyente de lo social” (Reguillo, 2000, citado por Kropff, 2009, p. 80). Estas conceptualizaciones están en permanente construcción, atravesando un proceso histórico, a lo largo del cual se sedimentan sus sentidos, reflejado en los cambios y permanencias en sus categorizaciones (Kropff, 2009, p. 181).

⁹⁵ Como expresa Campan (citado por Chiriguini, 2006), la identidad se constituye en el momento que nosotros tomamos conciencia de otro diferente, que también es parte de un conjunto social, de otro que representa características ajenas a lo propio. La identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiado que le confiere sentido a un grupo social. Las identificaciones implican un proceso de aprehensión y reconocimiento de pautas y valores sociales a los que adscribimos y que nos distinguen de otros que no los poseen o no los comparten.

Visión de la vejez en las sociedades actuales

A los fines de ejemplificar la temática, consideraremos la construcción de la noción de vejez/vejeces en las sociedades occidentales del siglo XX.

Así como la modernidad inventó, la infancia como categoría cultural, que permitió pensar con cierta especificidad acerca de los niños (diferenciándolos de los adultos) y saber de ellos para poder normativizarlos acorde a las necesidades de las instituciones sociales elaboradas para tal fin; el siglo XX inventó la vejez. Las naciones occidentales dieron a la luz, a la vejez, como categoría sociocultural (Yuni, 2015, p. 323).

El crecimiento cuantitativo de las personas mayores a partir de la postguerra y las transformaciones cualitativas producidas por el efecto de las políticas impulsadas por el estado de bienestar (acceso a la jubilación, a la atención a la salud, al reconocimiento de derechos particulares para los mayores, a la educación permanente, etc) produjeron la emergencia de un conjunto de saberes acerca de la vejez y el envejecimiento (organizados en la gerontología como disciplina teórica y de intervención) y de una variedad de instituciones y organizaciones destinadas a atender los diferentes tipos de necesidades de las personas mayores (Barca, Oddone y Salvarezza, 2001, citado por Yuni, 2015, p. 324).

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX y hasta la actualidad se observa una clara tendencia a la institucionalización de la vejez. Este proceso segmentó el curso de la vida en edades sociales, a cada una de las cuales se le asignan representaciones, valores, prácticas, ideologías, recursos y oportunidades vinculadas a un conjunto de roles y expectativas que regulan los intercambios entre las diferentes generaciones.

Podemos afirmar, dice Osorio (2010, p. 15), que a finales del siglo XX y ya en el siglo XXI: “la longevidad es una realidad y la vejez adquiere otra significación socio-temporal, pues la distancia entre la adultez mayor y la muerte es mucho más amplia y la frontera entre ellas ya no resulta biocronológicamente muy clara”.

Para entender los cambios en las concepciones y atributos ligados al concepto de vejez en las sociedades occidentales actuales, partiremos de la propuesta por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2002, citado por Yuni, 2013, p.263), organismo que elabora un proyecto de vejez saludable, a partir del concepto de envejecimiento activo⁹⁶. El cual, básicamente propone el pasaje de una concepción pasiva del sujeto viejo a una activa, donde el énfasis está puesto en las potencialidades de los sujetos viejos en lograr una vida plena, saludable, exitosa y competente. Los nuevos discursos, prácticas e instituciones dedicadas a los adultos mayores y que

⁹⁶ La OMS lo define como “el proceso de optimización de las oportunidades de salud, participación y seguridad con el fin de mejorar la calidad de vida a medida que las personas envejecen; permite a las personas realizar su potencial de bienestar físico, social y mental a lo largo de todo su curso vital y participar en la sociedad de acuerdo con sus necesidades, deseos y capacidades, mientras que le proporciona protección, seguridad y cuidados adecuados” (OMS, 2002). Surge así una visión optimista de la vejez, ligada a un énfasis del carácter participativo en este proceso del adulto mayor y de la responsabilidad social de colaborar en estos objetivos (Yuni, 2013, p. 263).

adhieren al proyecto de una vejez activa, tienen que afrontar las tensiones y disputas simbólicas con otras concepciones ligadas a la permanencia de representaciones socioculturales, como las de la edad media, por un lado, que presentó una visión de la vejez como decrepitud, deterioro, decadencia física, psíquica y moral (Minios, 1987, citado por Yuni, 2013, p. 264). Y por el otro, de la modernidad, que ponderó a este sector como improductivo, pasivo, carente de posibilidades de participar de las relaciones económicas y productivas que el sistema capitalista evalúa como el eje de la generación de riqueza (Yuni, 2013, p. 263).

Diferentes autores, focalizan que este cambio de representación de la vejez es concordante a la constitución discursiva de un proyecto político y económico que pondera el aporte económico de este grupo de edad al sistema social. A partir del desarrollo de una serie de instituciones, saberes y prácticas ligadas al logro de este objetivo.

El cambio de paradigma incluirá la articulación de un proyecto social y político, es decir de una fuerte intervención institucional para llevarlo a cabo y del agenciamiento del sujeto viejo, en la construcción de su propio proyecto de vida personal. En este sentido y como se argumentó anteriormente, el cambio radica en que el paso del tiempo como representación del proceso de envejecer, no aparece como un camino de inevitable deterioro biológico progresivo; sino como la posibilidad de transitar una vejez satisfactoria, desde el punto de vista de la enfermedad y las relaciones humanas. Además, pondera la intervención del propio sujeto viejo de ser parte de la conformación de su proyecto de vida. Dando lugar, desde una mirada psicológica, al atributo humano de poder proyectarse en ese tiempo en que transcurre la vida personal y social. De esta forma, el envejecimiento activo tiene un sentido comunal no individual, en el que a- hacerse viejo ocurre en un contexto, signado por representaciones socioculturales en relaciones humanas particulares. Así como al acontecer temporal se le restituye el carácter subjetivo, que es la cualidad inherente a la condición humana.

Es nuestra tarea preguntarnos sobre los alcances de esta definición de vejez, en un mundo ampliamente diverso y desigual y la factibilidad de poder llevar a cabo este proyecto para distintos grupos sociales de viejos excluidos de los beneficios de este nuevo paradigma. Podríamos evaluar, si esta idea no se constituye en un relato sociocentrista, a partir del diseño de un modelo de envejecimiento acorde a los intereses de la sociedad capitalista, excluyendo ciertas formas de envejecer y ciertas vejeces, marcadas por no estar representadas en el denominado mundo de lo activo y saludable. De esta manera, se reforzaría el proceso de ocultar o desvalorizar a aquellas vejeces que no se ajustan a los parámetros de exitosas, a las que se denominarán vejeces patológicas, frágiles y vulnerables, producto del desarrollo de nuevas formas de exclusión social. Esta estrategia de negar la vejez y la existencia de vejeces plurales y desiguales es paralela, al surgimiento de la tecnologización del cuerpo envejecido y la estetización de la vejez, en concordancia con las reglas del consumo mercantil.

En síntesis, sostiene Urbano y Yuni (2013):

(...) la noción de envejecimiento activo opera como un dispositivo enunciativo que según el contexto socio-político en que se lo emplee, conlleva en sí un sistema de valores, creencias, mitos, prejuicios, prácticas y discursos que ponen en diálogo los temas y problemas de la vejez con la salud, la educabilidad, la plasticidad, la

calidad de vida, el ocio creativo, el desarrollo personal, la participación y la inclusión social. Es una noción que opera como un artefacto metadiscursivo que es empleado por los distintos dispositivos culturales destinados a la población envejeciente para generar prácticas sociales instituyentes que se orientan a contrarrestar los efectos negativos atribuidos al paso del tiempo (p. 265).

En este marco, se desarrollan las disciplinas como la gerontología crítica y la gerontoantropología, que señalan las intenciones del capitalismo, que pretende mediante la producción de tecnologías normatizar y disciplinar el proceso social del envejecimiento, y crear las condiciones para la producción de subjetividades según un modelo de vejez deseable, dejando afuera otras maneras de envejecer, catalogadas de manera negativa. Es decir, el cambio de paradigma es alentador junto con la conquista de derechos para este grupo etario, pero se trata de un discurso que pondera un ideal de vejez, a la manera de un sujeto modelo, reforzando su postura socio-céntrica⁹⁷, con la anulación de las grandes desigualdades sociales, culturales y personales que diversifica las maneras de vivir y representar la vejez.

Uno de los objetivos de los estudios de antropología de las edades, es desentrañar las categorías hegemónicas, creadas al amparo de las necesidades de la reproducción social vigente. Esta tarea comienza con ofrecer claves de lectura y reinterpretación de la experiencia social en relación, a la producción social de las clasificaciones en base a la edad, que nos permita conocer las dinámicas de producción de diferencias y desigualdades. Vimos en el desarrollo de la temática, lo dinámico de estas clasificaciones, pero a su vez, la actualización de la construcción de un nosotros valorado y reconocido frente a un otro, negado y descalificado (vejez saludable versus vejez patológica) en un contexto de la producción de renovadas desigualdades sociales. Desde esta perspectiva, el aporte de nuestra disciplina es revelador, al fundarse en el compromiso de investigar con los propios actores, a fin de aportar a la construcción de sociedades basadas en el respeto y reconocimiento de las diferencias.

Como argumenta Kropff (2009) la tarea de la antropología es desenmascarar estas concepciones que estructuran relaciones de desigualdad, según el atributo de la edad, en interacción con otros:

(...) el adultocentrismo, como lugar desmarcado de poder construye alteridades claramente diferenciadas y las naturaliza con una efectividad notable. Son los mecanismos que generan esta hegemonía, las agencias y capitales que los sustentan, los que una antropología de la edad debería dedicarse a desentrañar. (Kropff, 2009, p. 183)

⁹⁷ Pensemos en el impacto de las definiciones de salud de la OMS (Organización mundial de la salud), como institución normalizadora de las recomendaciones del saber médico, a nivel mundial. Cuestión que nos invita a reflexionar sobre lo universal/lo particular (como vimos con la declaración de los derechos humanos universales con el texto de Canclini: Cultura y sociedad: una introducción)

Referencias

- Balandier, G (1975) *Antropológicas*. Barcelona: Ed Península
- Briones, C (1996), Identidad y fronteras desde la producción del cuarto mundo, *Revista Digital UNQUI*, Buenos Aires:UNQUI.
- Chiriguini MC. (2005) Identidades socialmente construidas. En: Chiriguini compiladora. *Apertura a la Antropología*. Buenos Aires: Proyecto Editorial..
- Feixa, C (1996), *Antropologías de las edades*, Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales: www.cholonautas.edu.pe
- Gutierrez, E y Rios, P (2006), Envejecimiento y campo de la edad. Elementos sobre la pertinencia del conocimiento gerontológico, *Revista Ultima Década Nro 25*, Chile: CIPPA
- Kropff, L (2009), Apuntes conceptuales para una antropología de la edad, *Revista Avá Nro 16*, Universidad de Misiones.
- Lischetti, M. (1994), Naturaleza y cultura (226-230), en: *Antropología*. Ciclo Básico, UBA, EUDEBA
- Osorio y Sadler (2005), La construcción sociocultural de la vejez desde una mirada de género. En: Gonzalez y Renero (comp.) *Climaterio en atención primaria*, Universidad de Chile: Ed Bywaters.
- Osorio, P (2010), La edad mayor como producción sociocultural, en *Revista Comunicación y medios Nro 22*, Universidad de Chile.
- Urbano y Yuni (2013), Envejecimiento activo y dispositivos socio culturales ¿una nueva forma de normatizar los modos de envejecer?, en *Revista Letras y Artes*, Ponta Grossa, 21.
- Yuni, J (2015) Perspectivas críticas acerca de la construcción social de la vejez y las intervenciones socioculturales. En: *Mas Mayores, más derechos*, compiladoras: Paola, Tordo y Danel, EDULP
- Zarebski, G (2016), El paradigma de la complejidad en el curso de la vida y el envejecimiento, Ponencia *Congreso Mundial sobre el pensamiento complejo*, París, Francia.

CAPÍTULO 7

Identificaciones de género: un recorrido conceptual

Gimena Palermo y Felicitas Fonseca

Después de todo, con esta sopa de letras hay que hacer lo que se hace en Latinoamérica con todas las sopas: echarle agua pa' que sean más los que se puedan sentar a la mesa

Juliana Martínez, ¿Cis QUÉ?

Introducción

En los últimos años la categoría género se volvió parte de la vida cotidiana, con una controvertida carga política. Se convirtió en tema de agenda pública y de debate en las calles; sin embargo, el contenido de este debate no es algo novedoso, sino que tanto en la arena pública como en la academia tiene una trayectoria de larga data.

Para poder comprender los debates en torno a esta categoría es necesario ubicarnos históricamente, y esto implica enfatizar que las luchas políticas atraviesan e incluso motivan las reflexiones teóricas-académicas. El punto de partida ha sido el visibilizar que las diferencias existentes entre varones, mujeres y otras identidades, en un gran número de casos, generan desigualdades. Las mismas, son producto de privilegios que han tenido (y tienen aún) la gran mayoría de los varones y que las mujeres y disidencias⁹⁸ luchan por modificar. Para situarnos históricamente en el surgimiento de las sociedades modernas occidentales, podemos mencionar un gran hito en tanto uno de los documentos fundamentales de la Revolución Francesa: la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Este texto, con sus preceptos de fraternidad, de libertad y de igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, contribuye al quiebre de las relaciones sociopolíticas del Antiguo Régimen y marca los inicios de la organización sociopolítica del mundo contemporáneo. Sin embargo aquéllos preceptos quedaron en un plano discursivo y no pasaron plenamente a la práctica

⁹⁸ Por disidencias se entiende al conjunto de identificaciones sexo-genéricas no hegemónicas, es decir, las que escapan al binomio varón/mujer y problematizan el régimen hetero/cis.

social ya que lo que se observa para la época es la producción de un nuevo orden social que reemplaza un sistema de jerarquías por otro donde los sectores privilegiados son los varones (en principio de los sectores de mayores recursos económicos). Enfrentándose a la Declaración de 1789 la escritora francesa Olympe de Gouges, elabora una serie de propuestas incluidas en la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* que ella publica en 1791⁹⁹. No obstante, no solo sus consideraciones no fueron tenidas en cuenta sino que fue acusada de estar a favor de la realeza y condenada a morir en la guillotina en 1793. Para comprender qué es lo que estaba en juego ya en el mismo surgimiento de la sociedad moderna compartimos un extracto de la propuesta de la citada autora:

Las madres, las hijas, las hermanas, representantes de la Nación, solicitan ser constituidas en Asamblea nacional. Considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos, han decidido exponer en una solemne declaración los derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer, con el fin de que esta declaración, presente continuamente en la mente de todo el cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y deberes; con el fin de que los actos de poder de las mujeres y los actos de poder de los hombres puedan ser comprados en cualquier momento con el objetivo de toda institución política, y sean más respetados; con el fin de que las reclamaciones de las ciudadanas, basadas en lo sucesivo sobre principios sencillos e incontrovertibles, tiendan siempre hacia el mantenimiento de la Constitución, de las buenas costumbres y de la felicidad de todos. (...)

Artículo I. La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden estar basadas más que en la utilidad común.

Artículo II. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e inalienables de la mujer y del hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión (Olimpia de Gouges, 1791).

Esta declaración evidencia las dificultades de poder nombrar, o incluso reconocerles, el estatus de personas a las mujeres por un largo tiempo. Por ello, las diversas luchas que se han dado a lo largo de la historia moderna de Occidente se vinculan con lograr la autonomía de las mujeres, material y simbólica (el derecho al voto, a la educación, a la propiedad privada, al ejercicio de innumerables trabajos); y desde ese lugar las primeras reflexiones teóricas sobre el género llegaron a identificar esta noción con cuestiones referidas a las mujeres.

⁹⁹ <http://feministasconstitucional.org/portfolio-items/sobre-la-declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana/>

Sobre las identificaciones de género

Si bien en la antropología y en otras ciencias sociales los análisis basados en la categoría género se remontan a la década de 1930, con las investigaciones de Margaret Mead¹⁰⁰, desde las décadas de 1960 y 1970 comienza a instalarse el tema en la agenda académica con más fuerza, vehiculado por las luchas de los movimientos feministas. Estos movimientos, al tiempo que critican la posición subordinada de las mujeres, se embarcan en la tarea de redefinir la feminidad dentro del campo de la identidad. En particular las discusiones sobre la identidad en articulación con la categoría género por parte del feminismo anglosajón plasma la idea de “la construcción social de lo femenino y lo masculino, privilegiando lo social y lo simbólico sobre lo biológico en la explicación de las diferencias entre hombres y mujeres” (Arango, León, Viveros, 1995, p. 22). Por ello, cuando hablamos de *género* lo estamos haciendo como una *categoría teórica/analítica*, una herramienta que nos permite analizar la realidad social. En este sentido,

(...) la investigación, reflexión y debate alrededor del género han conducido lentamente a plantear que las mujeres y los hombres no tienen esencias que se deriven de la biología, sino que son construcciones simbólicas pertenecientes al orden del lenguaje y de las representaciones. Quitar la idea de mujer y de hombre conlleva a postular la existencia de un sujeto relacional, que produce un conocimiento filtrado por el género. En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así se construye socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural, basada en el proceso de simbolización; y como “productores culturales” desarrollan un sistema de referencias comunes. De ahí que las sociedades sean comunidades interpretativas que se van armando para compartir ciertos significados (Lamas, 2000, p. 4).

Reconociendo que el binomio identitario varón/mujer-femenino/masculino se ha conformado históricamente como hegemónico, los procesos de cuestionamiento y desnaturalización de este ordenamiento social muestran cada vez más las identidades que han sido invisibilizadas y excluidas. Con ello comprendemos que nos encontramos con otras identidades de género que en algún momento de la historia de Occidente fueron etiquetadas como problemas de salud/anomalías y que en la actualidad comienzan a ser entendidas, desde múltiples perspectivas teóricas y políticas, como diferentes expresiones del habitar los cuerpos y de ser en el mundo. En este sentido, la desnaturalización de las identidades sexo-genéricas, y su

¹⁰⁰ Este punto está desarrollado por María Cristina Salva en “Procesos de integración/diferencia y producción de la desigualdad: ordenamientos de género”. En: Temas y problemas en antropología social EDULP Colección Libros de Cátedra, 2013, La Plata.

consecuente transformación en las formas de nombrar las distintas manifestaciones y experiencias de vida han cobrado especial relevancia en la última década¹⁰¹. Actualmente nos encontramos con nuevas conceptualizaciones relativas al género, categorizaciones como género no binario; transgénero; transfemenino; transmasculino; andrógino/e; neutrois; género fluido; pangénero; poligénero/multigénero; intergénero, que dan cuenta de la diversidad en los modos de identificación en relación al género y la sexualidad. Diversidad que también está atravesada por relaciones de poder, que establecen que algunas identidades sean hegemónicas frente a otras, que son subalternizadas, dando lugar a procesos en los que, citando a Chiriguini “el que domina, nombra” (Chiriguini, 2005, p. 63). De aquí la importancia de conocer y respetar las propias maneras de nombrarse y representarse de cada persona y colectivo.

Como vimos, el género como un estructurante de la identidad, es también uno de los ejes organizadores de las sociedades. Esto se debe a que como mencionábamos, la anatomía es “leída” a partir de los sentidos establecidos socioculturalmente. Ahora bien, en las sociedades occidentales, esto se produce a través de ciertas convenciones que sostienen el modelo cis heteronormativo¹⁰². El modo en que se construyen las identidades de mujer y varón, ya decíamos, se encuentra relacionado con una distribución de roles que ubica a los varones y a las mujeres en un orden jerárquico cuyos lugares privilegiados son asignados a los primeros. Este orden es producto de una estructura social basada en la inequidad de género. Se trata de una construcción social que regula los comportamientos y las representaciones de género mediante los procesos simbólicos que acontecen en los procesos de socialización. De modo que la complejidad de las identidades de género radica en que este “deber ser” es construido por medio de las representaciones sociales¹⁰³.

Los procesos de socialización primaria y secundaria instituyen todas estas dimensiones como lo “natural” en las diferentes sociedades¹⁰⁴. Por lo tanto, las representaciones sociales se ponen

¹⁰¹ Ver por ejemplo los debates en torno al cambio de denominación de “Encuentro Nacional de Mujeres” por el de “Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencias” durante el transcurso del 2019.

¹⁰² El prefijo “cis”, proveniente del latín, significa “del lado de”, en este caso se designa que la identidad de género está alineada con el sexo asignado al nacer. Este modelo supone la “heterosexualidad obligatoria” y la estructura del patriarcado. Siguiendo a Kate Millet (1970, p. 69-71) entendemos al patriarcado como un sistema de dominación y disciplinamiento de las mujeres. Este marco supone que el poder toma la forma de la dominación masculina sobre las mujeres en todas las áreas de la vida, pero está tan enraizado en las estructuras sociales que simula una falsa naturalidad. De acuerdo a Millet el poder patriarcal de los varones sobre las mujeres es básico para el funcionamiento de todas las sociedades y se extiende en todas las instituciones formales del poder y más allá, porque sobrepasa divisiones de clase y etnia.

¹⁰³ Las representaciones sociales están constituidas por diferentes aspectos: imágenes que condensan significados, sistemas de referencia que guían la interpretación otorgando un significado a lo que sucede y categorías clasificatorias que ordenan la realidad. Son construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de nuestra experiencia, pero también integran el conocimiento que se elabora y comparte socialmente. Estas diferentes formas de interpretar son las que circulan en diversos ámbitos: familiares, institucionales, educativos, laborales, comunicacionales, permitiendo transformar lo desconocido en algo familiar (Jodelet, 1984. Citado en Gigliotti y otros, 2008, p. 343).

¹⁰⁴ Si bien el proceso de socialización transcurre durante toda la vida de una persona, se mantiene una distinción conceptual de dos etapas de socialización: una etapa primaria y una secundaria. De acuerdo con Berger y Luckman (1968), “la socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. [...] Se advierte a primera vista que la socialización primaria suele ser la más importante para el

en tensión todo el tiempo con el modo en que cada persona vivencia e incorpora estas enseñanzas: puedo “saber que debo” comportarme de tal o cual forma y al mismo tiempo puedo sentir que ese modelo no me representa y hacer elecciones “fuera de la norma”. Es importante comprender que la identidad, entonces, es tanto colectiva como individual y que en ese margen entre lo normatizado y la experiencia personal, las posibilidades no son iguales para todas las personas. Por esa razón la identidad de género no puede pensarse separada de la clase social, la etnia/nacionalidad y la edad. La constitución de la identidad de género no depende completamente de la libre elección individual, ya que está basada en normas estructurales y condiciones objetivas de cada contexto.

El concepto de identidad, entonces, nos permite dar cuenta de la clasificación que las personas hacen de sí mismas y de las demás; refiere a un conjunto muy amplio de distinciones, que van desde lo individual a lo colectivo; y se manifiesta a través de atributos socialmente significativos en un momento histórico y lugar determinados. Esto implica comprender que toda identidad individual es al mismo tiempo identidad social, y que formamos parte de categorizaciones sociales que estructuran los modos de ser y estar en el mundo. También es importante resaltar que las pautas sociales hegemónicas o dominantes inciden fuertemente sobre estas formas de clasificación social; sin embargo, existe un margen de autonomía, y la identidad individual incluye un proceso subjetivo por el que definimos las diferencias, la distinguibilidad con respecto a otros mediante atributos culturales relativamente estables en el tiempo.

Al igual que el resto de los componentes de las identidades, las identidades sexo-genéricas¹⁰⁵ constituyen modos de establecer lazos entre las personas y, como tales, son dinámicas, flexibles y diversificadas en una inagotable pluralidad de prácticas y representaciones. Pensar las identidades de esta manera permite además, situarlas en un marco histórico determinado, condicionado de modo crucial por las estructuras materiales y las intervenciones de determinados discursos que atraviesan la vida social. Es decir que son procesos que cambian, se modifican y se resignifican permanentemente (Attademo, 2013; Chiriguini, 2005; Conway, 1996). Articulando fuertemente con las identificaciones de género, se encuentra la dimensión de la sexualidad, como un componente crítico en la constitución de sujetos individuales y colectivos. En algunos casos, las sexualidades serán tomadas como banderas para la lucha y visibilización de disidencias, y por lo tanto pueden constituirse en una forma de nombrar ciertas identidades. Un ejemplo podría ser la noción de *lesbiana*: al ser utilizada políticamente, *lesbiana* implica discusiones más

individuo, y que la estructura básica de toda socialización secundaria debe semejarse a la de la primaria”. (Berger y Luckmann, 1968, p. 168) Respecto a la socialización secundaria, se constituye en los procesos que introducen al individuo en nuevos roles y contextos de su sociedad, incluyendo particularmente a los “submundos institucionales” dependientes de la estructura social y la división del trabajo. En estos submundos circulan pautas de acción generalizadas (roles) –con conocimientos tácitos, rituales, mitos legitimadores, semánticas propias, etc.– que, en muchos casos, suponen una contradicción parcializada con respecto al mundo objetivo de la socialización primaria.

¹⁰⁵Por identidad sexo-genérica entendemos la manera en que cada una de las personas nos reconocemos y somos reconocidas como mujeres, varones, trans, etc. Esto implica el desempeño de ciertas actitudes, roles y expresiones socialmente establecidas en relación a lo femenino, a lo masculino, etc.

profundas que la orientación sexual y por lo tanto es eje en amplísimos debates¹⁰⁶. Así, la problematización de las sexualidades implica interpelarlas y concebirlas, no como una entidad estática y uniforme, sino como parte de un mapa dinámico de poder; que por un lado despliega, favorece, auspicia la constitución de determinada sexualidad (heterosexualidad) y por otro silencia, obtura, mutila la constitución de sexualidades otras (transexualidad, intersexualidad, bisexualidad). Como plantea Gayle Rubin los sistemas sexo/género¹⁰⁷ son representaciones culturales, con un fuerte componente arbitrario, que responden a relaciones históricas y sociales, de poder y de control social. En otras palabras, el género es un complejo sistema de jerarquías sociales constituido por las características que le damos a un cuerpo una vez éste ha sido clasificado como “femenino” o “masculino”, tomando como base el esquema simplificador que propone el sistema binario de clasificación de la diferencia sexual. Este modelo dicotómico de sexo, género y sexualidad está actualmente siendo discutido en el campo académico-científico así como en el de la praxis de los colectivos sociales que pretenden visibilizar los componentes ideológicos que subyacen en este modelo (Salva, 2013).

En consonancia con estos planteos críticos, Pérez Guirao (2014) señala que es frecuente escuchar cómo desde posiciones políticamente conservadoras se recurre a la biología para justificar la existencia de sólo dos sexos y dos géneros, y de la relación sexual entre varones y mujeres como *la natural*, admitiéndose sólo la unión heterosexual como institución legítima y socialmente deseable. A continuación presentamos lo que plantea el autor al respecto:

Dice Leonore Tiefer en un libro titulado “El sexo no es un acto natural y otros ensayos” (1996) que la biología no es más importante para la sexualidad de lo que lo es para tocar el piano, el violonchelo o cantar, pero al abrir cualquier libro de música, al contrario de lo que ocurre con la sexualidad, no nos vamos a encontrar con la *base biológica* para entender cómo debemos realizar tales acciones artísticas. Evidentemente, esto ocurre porque pocas actividades de la vida humana están tan importantemente consideradas como la sexualidad y, aunque es indudable que la biología está presente, al aspecto social de la sexualidad se le ha dado menor protagonismo del que le corresponde... La sexualidad humana requiere de un cuerpo (como tocar el violonchelo o el piano), pero sus contenidos, formas de experimentarlo y sus formas institucionales son culturales (Pérez Guirao, 2014, p. 25).

¹⁰⁶ Siguiendo la línea teórica de las feministas materialistas francófonas, entre las que destacan Monique Wittig y Jules Falquet, se puede decir que lo que define a la categoría lesbiana es, antes que la sexualidad, una oposición a las relaciones de apropiación de las mujeres y a la ideología naturalista que las fundamenta. (Falquet, 2017, p. 6).

¹⁰⁷ La antropóloga Gayle Rubin, en 1975 acuña el concepto de “sistema sexo-género” como el “conjunto de disposiciones por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas. El sistema sexo-género es la parte de la vida social sede de la opresión de las mujeres, las minorías sexuales y algunos aspectos de la personalidad humana del individuo”. (Rubin, 2003, p. 37).

Considerando la complejidad de la sexualidad humana y las incontables intersecciones entre ésta y las identidades de género, es interesante recuperar los planteos de Butler, quien interpela los roles de género de una forma dinámica, permitiendo profundizar los debates en torno a las nociones binarias de las identidades sexo-genéricas. Butler (2007) parte de la desnaturalización del género, proponiendo un género ambiguo que ofrezca las condiciones para trascender las categorías simples de identidad que permitan luchar contra la violencia normativa sobre el sexo, eliminando la idea de la heterosexualidad como natural. Para la autora “si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler 2007, p. 55).

Es oportuno introducir aportes de Preciado (2002)¹⁰⁸, que plantea que la identidad sexual no es una manifestación natural de los atributos de un cuerpo, sino que más bien son consecuencia de volver a escribir sobre ese cuerpo el género y, por tanto, el sexo es tan culturalmente construido como lo es el género, rompiéndose esa relación lineal de naturaleza/cultura. Es decir que se llega a afirmar que no hay sustancia original y anterior a la cultura, ni siquiera el cuerpo puede evadirse de categorías y lenguajes que le asignan posiciones y lo designan, ya desde el nacimiento. El sexo mismo, es una construcción que por sí misma dicta y despliega su propia historia.¹⁰⁹

Así, desde un abordaje desde el relativismo cultural, encontramos que cada cultura establece sus propios marcos para definir los atributos masculinos y femeninos, y los roles establecidos entre los mismos. A continuación, nos centraremos en el análisis de las masculinidades en nuestra sociedad.

De varones contruidos y deconstruidos

Como venimos desarrollando, existen múltiples y variadas maneras de definir lo masculino y lo femenino; y a su vez, al interior de cada una de estas categorizaciones encontramos diversas formas de significar y de vivir la masculinidad o la femineidad, formas que están atravesadas por la clase social, la adscripción étnica/nacional, la edad, la religión, entre otras.

¹⁰⁸ Paul Beatriz Preciado, se destaca por sus aportes a la filosofía de género y a la Teoría Queer y es conocida por su activismo trans. En enero de 2015 escribió en un periódico: “he empezado el año pidiendo a mis amigos cercanos, pero también a aquellos que no me conocen, que cambien el nombre femenino que les fue asignado en el nacimiento por otro nombre. Una deconstrucción, una revolución, un salto sin red, otro duelo. Hoy Beatriz es Paul”. Se llama a sí misma Paul B. Preciado. De la letra “B” dice dos cosas: 1- que persiste en su nombre como rastro de su historia personal, una historia que incluye el compromiso con los feminismos, y 2- cada vez que alguien me llama ‘Paul’ borra conmigo lo que el género normativo quiso hacer de mí. Tengo 44 años y me siento como un niño, llamando a todas las cosas de nuevo”.

¹⁰⁹ Es importante señalar que desde la corriente feminista materialista francófona de los años ‘70 las antropólogas Nicole Claude Mathieu y Paola Tabet ya habían problematizado la construcción cultural del sexo y de la sexualidad.

En cuanto a la masculinidad, la necesidad de problematizarla y reconocerla como una construcción es relativamente novedosa. En principio como grupo privilegiado, los varones cisgénero heterosexuales no necesitaron preguntarse por su situación del mismo modo que lo han hecho las mujeres y disidencias. Sin embargo, en las últimas décadas comenzaron las reflexiones que nos permiten ubicar a la masculinidad como un fenómeno heterogéneo. La naturalización de las conductas de la masculinidad hegemónica que comienza con la crianza y continúa toda la vida, se apoya en cierto modelo instalado culturalmente de qué significa ser varón, cuáles son las características que definen a los varones. Este modelo de masculinidad que se presenta como “natural”, como “lo normal” y que se encuentra como la base de las representaciones sociales de lo que se espera de los varones, es lo que se denomina *hegemónico*. El sentido de lo hegemónico radica en la constitución de símbolos y un conjunto de prácticas eficaces que se constituyen en destrezas (habilidades, desempeños) aceptadas y legitimadas por el resto de los colectivos. En nuestra sociedad algunas características asociadas a los varones son la valentía, la fuerza física (en oposición a la supuesta debilidad femenina), la racionalidad, la heterosexualidad, entre otras. Como expresa Branz

(...) las estructuras de percepción, pensamiento y acción, se vuelven naturales: no nos damos cuenta que ni siquiera nos damos cuenta. Esa es la eficacia de un modelo hegemónico masculino que, aunque tenga sus grietas, dispone de mecanismos presentados como biológicos y que, por lo tanto, se vuelven incuestionables (Branz, 2017, p. 7).

Si hablamos de una masculinidad hegemónica, también hablamos de otras formas de ser varón que quedan marginadas, desplazadas, subalternizadas: aquellas que no se corresponden con estas características masculinas hegemónicas, sobre las que recaen prejuicios y estigmatizaciones. Por ello, no podemos plantear la existencia de una masculinidad sino de diversas manifestaciones de ser varón: según la cultura de pertenencia, según la generación, los lineamientos religiosos, la inserción socioeconómica, los espacios sociales, etc. se constituyen muchos modos de ser varón. Es por esto que resulta imposible una caracterización “universal” de la masculinidad; pero sí se puede reconocer que existe un modelo social hegemónico, dominante, que funciona como marco de referencia y de diferenciación en la conformación de la identidad masculina. Como todo modelo, actúa como una imagen estereotipada, que representa e incluye a una gran parte, pero que deja afuera o margina a otras tantas y diversas formas de ser: por tanto, así como es fundamental estudiar las relaciones de poder y las desigualdades entre varones y mujeres, también lo es al interior de ambos colectivos.

Raewyn Connel es una socióloga australiana referente en el estudio de las masculinidades. Además de aportar como académica, recupera mucho de su historia personal, y de sus experiencias al haber nacido y criada como varón, y luego identificarse y ser reconocida como mujer. Muchos de sus primeros trabajos llevan la firma de Robert William Connel. La autora plantea que reconocer al género como un patrón social nos exige verlo como un producto de la historia y también como un productor de historia. Reconocer la masculinidad y la feminidad como

históricas, no es sugerir que sean débiles o triviales; es colocarlas firmemente en el mundo de la acción social¹¹⁰.

En sintonía con estos planteos, Vázquez Del Aguila (2000) sostiene que los estudios sobre masculinidades colocan a los varones como protagonistas de los estudios de género, y que la masculinidad hegemónica no es un tipo de carácter fijo ni inmutable en todo lugar ni en todo el tiempo, sino que es una posición siempre disputada. Como plantea Connell (1997), la masculinidad que ocupa la posición hegemónica es un modelo dado de relaciones de género, en un proceso que implica cuatro dimensiones: *hegemonía*, por la cual, en un momento histórico dado, una forma de masculinidad se acepta como el comportamiento socialmente valorado por sobre las otras; *subordinación*, en la que las masculinidades heterosexuales oprimen y convierten en ilegítimas y repudiadas las masculinidades homosexuales, masculinidades trans y no binarias; *complicidad*, al no poder cumplir los varones con los imperativos del modelo hegemónico, se establecen “alianzas” entre ellos para sostener la subordinación de las mujeres; y *marginación*, en la que se cruzan otros aspectos como clase social o raza para producir la exclusión de otros grupos subordinados de esta hegemonía.

Cuando hacemos referencia a estos modelos hegemónicos y estereotipados de la masculinidad, nos referimos especialmente a la categoría de *varón cis heterosexual*. Como mencionamos, se llama persona “cisgénero” a aquella cuya identidad de género está alineada con el sexo que le asignaron al nacer. Por ejemplo, cuando al nacer se asigna el género masculino y es el mismo con el que la persona se identifica, se es un varón cisgénero. A esta categorización se le suma el hecho que la heterosexualidad se ha conformado históricamente como la orientación sexual dominante, bajo parámetros de socialización patriarcales. Por todo esto es que el modelo de varón cis heterosexual es el modelo de varón hegemónico.

Desde hace décadas, y particularmente en estos últimos años, esta idea hegemónica de masculinidad está siendo revisada y cuestionada, poniendo en evidencia la situación de privilegio en la que se encuentran los varones respecto a las mujeres y otras identidades feminizadas (es decir, aquellas que son identificadas con atributos femeninos); y reflexionando también sobre los padecimientos que estos mandatos sociales acarrearán sobre los mismos varones. A esto se le llama el proceso de deconstrucción de géneros que estamos atravesando socialmente, dando lugar a las diversas y variadas formas de vivir y expresar la masculinidad, con el objetivo de eliminar las relaciones de desigualdad entre los géneros.

En esta línea es que cuando hablamos de la crisis de la masculinidad tradicional, nos referimos a la crisis de la versión hegemónica de la masculinidad, poniendo de manifiesto la existencia de diversas formas de ser y significarse como varón; de masculinidades

¹¹⁰ Como plantea Connell “el concepto de hegemonía, derivado del análisis de Antonio Gramsci de las relaciones de clases, se refiere a la dinámica cultural por la cual un grupo exige y sostiene una posición de liderazgo en la vida social. En cualquier tiempo dado, se exalta culturalmente una forma de masculinidad en lugar de otras. La masculinidad hegemónica se puede definir como la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres”. (Connell, 1997, p. 12)

constituidas en diferentes procesos sociales e individuales, que actúan como modelos relativos a cada grupo social. De este modo, al cuestionar la condición privilegiada de *ser humano universal y generalizable*, se visibilizan otros aspectos de las masculinidades. (Vázquez Del Aguila, 2000)

En relación a la representación simbólica de esta supremacía masculina, encontramos la utilización del lenguaje como legitimador del orden social. En este sentido, como señala Moreno, “el propio lenguaje refleja y consolida la preeminencia masculina: así, en castellano, el uso de artículos o adjetivos en masculino aunque refieran a una mayoría de sustantivos femeninos, el uso de la palabra «hombre» como sinónimo de humanidad (masculina y femenina), y muchos otros casos de discriminación lingüística” (Moreno, 1991, p. 2).

Por otro lado, involucrar la dimensión social y cultural en la conformación de los géneros y la sexualidad ha significado, analizar la hostilización hacia ciertas identidades sexo-genéricas, reconociendo las múltiples manifestaciones culturales e históricas en las que se producen discursos que moldean acciones sobre la sexualidad (Foucault, 2012). Como sostiene Vázquez del Águila,

(...) los significados y vivencias de la sexualidad se ejercen en un contexto de socialización de patrones y mandatos culturales de lo que es ser varón, configurándose versiones ideales o hegemónicas de masculinidades y ejercicio de la sexualidad. Estos mandatos profundamente arraigados en las culturas, a través de modelos que orientan la sexualidad masculina a un erotismo 'irrefrenable', configuran una ideología que justifica inequidades y no muestra la contraparte de estos paradigmas hegemónicos: las masculinidades y sexualidades que se tiene que ocultar por la necesidad de probar la virilidad y de legitimar el poder y afirmación sexual frente a otros a través del alardeo o vanidad en la conquista de parejas sexuales. (Vázquez del Águila, 2000, p. 1)

Como en todo modelo, en el modelo de masculinidad hegemónica también están implicados procesos de estereotipación. En relación a los estereotipos de género, Aurelia Martín sostiene que el objetivo de los estereotipos de género es que parezca perfectamente "natural" que los hombres estén mejor dotados para determinados roles y las mujeres para otros. Los estereotipos de género no son estables sino que cambian de una sociedad a otra, ya que las características sociales de género se crean y varían a lo largo del espacio y del tiempo. Por ejemplo, indica la autora, ser socialmente masculino en Escocia no se opone con llevar falda. No obstante, las personas que no se adaptan a los estereotipos de género de una determinada sociedad son consideradas generalmente como personas anómalas porque la desviación del estereotipo de género suele estar socialmente condenada con la intención de mantener el orden sexual-generizado imperante. (Martín, 2008, p. 52)

Tomando el impacto que tienen estos estereotipos de género en la socialización, y atendiendo a los procesos de normalización que conllevan, desde la *teoría y movimiento queer* se concibe que el género debe ser puesto en duda como categoría binaria en relación directa

con el sexo, tanto por la enorme diversidad que presenta la biología del cuerpo humano, que ha de verse como una riqueza para la especie humana más que como anomalías o errores de la naturaleza, como por la multiplicidad de culturas que incluyen un tercer género de individuos intersexuales o que cambian su sexo o género. La etnografía permite apreciar que el mundo que damos por supuesto es un mundo de construcciones sociales que es tan construible como deconstruible.

En este sentido, el análisis de las identidades como producciones relacionales y no como entidades fijas preexistentes, que implica pensar los procesos de conformación de lo hegemónico y de lo contrahegemónico, nos acerca a la teoría queer. Como plantea Ariel Martínez (2015), la *teoría queer* constituye un campo de conocimiento prolífico de nodal relevancia para el campo de las ciencias sociales y humanas. La traducción de *queer* como extraño, torcido o raro sirvió como insulto en algunos contextos para señalar a quienes se identificaban fuera de los alcances de la sexualidad hegemónica y normativa. Sin embargo, señala el autor, el término logró ser resignificado y apropiado con connotaciones positivas:

En ese sentido Queer designa la asunción orgullosa y afirmativa de una posición subjetiva radicalmente novedosa que no pretende ingresar en los marcos normativos, tampoco liberarse mediante afirmaciones identitarias disidentes, más bien pretende subvertir o socavar el disformismo sexual como principio de inteligibilidad cultural que torna el sexo dicotómico, hetero y estable. En este sentido, lo Queer no pretende hundir sus raíces en las subjetividades a través de identidades fijas y monolíticas. Lo Queer supone la fluidez del movimiento continuo, la no captura en las categorías que ofrece la norma, admite la ambigüedad, el no lugar, el tránsito, el estar entre. Señala una disposición, un modo de estar y vivir (Martínez, 2015, p. 3).

De manera que la teoría *queer*, junto con los estudios antropológicos ha ayudado a desestabilizar los conceptos de sexo, género y sexualidad, buscando desarmar las identidades de género entendidas como estáticas y atacando las normas binarias de género y sexualidad dominantes para contemplarse la posibilidad de que una persona pueda declararse abiertamente *pansexual*, atravesando el binarismo de los conceptos heterosexual, homosexual o bisexual (Martín, 2008). En relación a la llamada “disidencia sexual”, retomamos a Rubino (2018) cuando plantea que

(...) un punto de partida para esclarecer de qué hablamos cuando nos referimos a la disidencia sexual podría ser considerar que se trata de aquellas expresiones de sexualidad que cuestionan el régimen heteronormativo y la matriz heterosexual. Pero también a aquellas manifestaciones normativas de la sexualidad no heterosexual, es decir, la homonormatividad. Es por eso que hablar de disidencia sexual permite entrar en la dinámica de los dispositivos de poder, control y producción de cuerpos sexuados. Pensar en disidencia sexual, entonces, nos permite considerar las prácticas,

cuerpos e identidades que constituyen resistencias dentro de las relaciones de poder (Foucault) o puntos de fuga a la axiomática heterosexual (Deleuze y Guattari). (Rubino, 2018, p. 74).

Procesos de normalización y de patologización

En este punto, nos acercamos a la tensión existente entre las identidades de género y el fenómeno de la medicalización de la vida; aquí retomamos los análisis de Conrad (1982) y de Foucault (2012) en relación a la intervención médica como forma de control social, “pretendiendo limitar, modificar, regular, aislar o eliminar el comportamiento anormal socialmente definido utilizando medios médicos y en nombre de la salud” (Conrad, 1982, p. 130). Asimismo -reforzando criterios de normalidad y anormalidad- se genera un proceso de patologización de ciertas identidades sociales (estableciendo que “dicha anormalidad” puede ser controlada con tratamientos médicos). En este proceso es clave la manera de nombrar y de categorizar las identidades de género.

Juliana Martínez (2014), en su artículo “¿Cis qué?”, haciendo foco en la denominación de las múltiples expresiones identitarias, esboza una muy interesante historia de los conceptos; en la que recupera que los términos *heterosexual* y *homosexual* aparecen por primera vez en una carta personal fechada el 8 de mayo de 1868, del periodista y pensador austro-húngaro Karl Maria Kertbeny. El autor estaba intentando articular un sistema de reclasificación de tipos sexuales que hiciera uso de un lenguaje neutro que reemplazara expresiones peyorativas como “sodomita” y “pederasta”; con el propósito de que este lenguaje contribuyera a despatologizar y descriminalizar los actos sexuales entre adultos del mismo sexo que eran castigados por las leyes prusianas de la época. Aunque la palabra *homosexual* tuvo mucho éxito y fue rápidamente recibida por la ciencia médica, el objetivo de Kerbeny no se logró. Hoy en día las prácticas homosexuales continúan siendo ilegales en varios países, y en cuanto a patologización se refiere, la homosexualidad fue clasificada como trastorno mental por la Asociación Americana de Psiquiatría hasta 1973, y la Organización Mundial de la Salud hizo lo propio hasta 1990.

Martínez (2014) también explica que los términos *transexual* y *transgénero* tienen una compleja historia en la que se vincula la criminalización y la enfermedad con la reivindicación de derechos y la celebración de la diferencia. El término *transexual* fue introducido en la literatura médica a principios del siglo XX para diferenciarlo de *travesti*. En este contexto específico, travesti se refería a alguien que se vestía momentáneamente con las ropas del género opuesto principalmente por razones eróticas, mientras que alguien transexual aspiraba a cambiar de sexo permanentemente. La palabra *transexual* comenzó a popularizarse en 1949 con un célebre artículo de David Caldwell llamado “Psychopathia Transexualis” pero se volvió aún más conocida en 1952 con el “cambio de sexo” de Christine Jorgensen. Durante las décadas siguientes el trabajo de médicos como Harry Benjamin en Estados Unidos ayudaron a definir el término, visibilizar la existencia de las personas trans y abogar por sus derechos.

El término *transgénero*, aunque se ha usado de manera fluida y cambiante desde hace años, empezó a utilizarse con un significado más estable en el mundo del activismo y la academia. Esto sucedió hacia la década de 1990 para incluir a un grupo amplio de personas que transgreden las nociones establecidas del género. Sin embargo, aun con el reconocimiento cada vez mayor de las personas trans, hasta el 2013 el transexualismo se encontraba listado en el Manual Diagnóstico y Estadístico (DSM) de los Trastornos Mentales como un trastorno de la identidad. Hoy en día la “disforia de género”¹¹¹ todavía forma parte del manual.

La categoría *transgénero* resulta de la articulación de la partícula latina “trans” que significa “del otro lado de” y la palabra “género”. El término se empezó a usar en círculos académicos estadounidenses en la década de los noventa y en los últimos años se ha extendido con el fin de despatologizar la diferencia: se visibiliza el hecho de que también el cisgénero implica una relación identitaria entre género y sexo, pero que ésta, por ser la más frecuente, no es la única posible ni implica superioridad moral o normalidad.

Un cierre que es apertura

A lo largo del capítulo hemos revisitado las nociones del binomio “mujer” y “varón” de cara a la posibilidad en este contexto histórico de visibilizar “otras formas de ser”. De dichas reflexiones, se desprende que la identidad individual se conforma a partir de estereotipos socialmente planteados que nos delimitan ciertos márgenes para la expresión identitaria, y que estos parámetros son móviles y en cada época se transforman. A pesar de ello, la estructura patriarcal de las sociedades modernas genera lazos sexo/afectivos cargados de desigualdades que nos invitan a seguir imaginando de qué manera podemos transformar los modos de vincularnos. Eso nos conduce a comprender que la identidad de género manifiesta variadas expresiones, y que por esta razón, las herramientas conceptuales colaboran a visibilizar estos procesos.

Los enfoques teóricos que hemos desarrollado en este capítulo intentan responder a las realidades emergentes de nuestras sociedades occidentales, donde la gran transformación de los roles de género y las nuevas formas de relaciones afectivas/sexuales, están dando lugar a situaciones que trascienden, cuestionan y problematizan el patrón binario, heteronormativo y androcéntrico dominante. Desde la perspectiva antropológica se considera que categorías como el género, la sexualidad y el sexo no son esencias naturales de la persona, sino representaciones elaboradas socialmente, que muchas veces generan y legitiman desigualdades. Retomando a Gómez Suárez, estos enfoques describen a estos procesos actuales, como una

¹¹¹ Desde una visión dicotómica y normalizadora de las identidades de género, el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-5) publicado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, llama Disforia de género a la identidad o expresión de género que difiere del sexo asignado al nacer.

cultura de la fragmentación, de la multiplicidad, de la diversidad, del reconocimiento de la diferencia y de la alteridad; como

(...) una cultura de la autoafirmación de las diferencias, que se propone favorecer la multiplicidad y la complejidad y combatir el esencialismo, el sexismo y la violencia de género, desmantelando las estructuras de poder que sustentan las oposiciones dialécticas de los sexos (Gómez Suárez, 2010, p. 88).

Referencias

- Arango L., León M. y Viveros M. (1995) Introducción. Estudios de género e identidad: desplazamientos teóricos. En: Arango L., León M. y Viveros M (comps.) Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino., Bogotá. Editores Tercer Mundo.
- Attademo, S. (2013) Poder y desigualdad. Una visión antropológica. En: Temas y problemas en antropología social. La Plata. EDULP Colección Libros de Cátedra
- Berger, P.; Lukmann, T. (1968). La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.
- Branz, J. (2017) Masculinidades y Ciencias Sociales: una relación (todavía) distante. *Descentrada*, 1(1), e006. Recuperado de <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe006>
- Butler, J. (2007) El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona, Paidós.
- Chiriguini, M.C. (2005) "Identidades socialmente construidas". En: Chiriguini Comp.: Apertura a la Antropología., Buenos Aires. Proyecto Editorial
- Connel, R. W. (1997) "La organización social de la masculinidad". En: VALDÉS, T. y OLAVARRÍA, J. (eds.). Masculinidad/es: poder y crisis, Chile. Ediciones de las Mujeres N° 24 Isis Internacional, FLACSO.
- Conrad, P. (1982). "Medicalización de la anormalidad y control social". En: Ingleby, D. comp. Psiquiatría Crítica. Barcelona. Grijalbo.
- Conway, J. K. (1996) "El concepto de género" En: El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual. Universidad Nacional Autónoma de México, México. , Porrúa
- de Gouges, O (1791): Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana
- Falquet, J. (2017) "La combinatoria straight. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales". *Descentrada*, 1(1), e005. En: <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe005>
- Foucault, M. (2012) Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Editorial Alianza.
- Gigliotti, V.; Gutiérrez, R.; Lander, E. y Ublich, N. (2008) "Reconstrucción teórico conceptual del racismo". En: Chiriguini, M.C. (compil.): Apertura a la Antropología: alteridad, cultura, naturaleza humana., Buenos Aires. Proyecto editorial
- Gómez Suárez, A. (2010) "Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: modelos analógicos y digitales". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis) N°130*, pp. 61-96.

- Martin Casares, A. (2008) Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales. Universitat de Valencia, Ediciones Catedra
- Martínez, A. (2015) 'Queer, Teoría'. En A. M. Colling & L. Tedeschi (Coords.). Dicionário Crítico de Relações de Gênero. Dourados (Brasil): Editora da Universidade Federal da Grande Dourados/MS.
- Martínez, J. (2014) “¿Cis qué?” En: <https://sentiido.com/cis-que/>
- Moreno, I. (1991) Identidades y rituales. En Antropología de los pueblos de España., Madrid. Ed. Taurus
- Lamas, M. (2000) Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. Cuicuilco, vol. 7, núm. 18, enero-abril, 2000. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal, México
- Péchin, J. (2017) “Entre lo queer y lo cuir: arte, política y críticas pedagógicas en Argentina”. *InterAlia*. 12/2017.
- Pérez Guirao, F. J. (2014) “Identidad y diversidad cultural. Una visión antropológica del género y la sexualidad”. *RESED*, pp. 12-32
- Preciado, B. (2002) Manifiesto contra-sexual. Madrid, Ópera Prima.
- Rubin, G. (2003) “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. En: Lamas, M. (Comp). El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. México: Universidad Autónoma de México PUEG – Miguel Angel Porrúa.
- Rubino, A. (2018) “Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. Una propuesta para su análisis en la cultura”. *Revista LUTHOR N° 39*
- Salva, M.C. (2013) Procesos de integración/diferencia y producción de la desigualdad: ordenamientos de género. En: Ringuélet, R (Comp.) *Temas y problemas en antropología social* (pp 116-134), La Plata. EDULP Colección Libros de Cátedra.
- Sabarots, H. (2002) “La construcción de estereotipos en base a inmigrantes legales e ilegales en Argentina”. *Revista Intersecciones en Antropología 3: 97-108*. UNCPBA, Argentina.
- Scott, J. W. (1990) El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea, James y Amelang y Mary Nash (eds.), Edicions Alfons el Magnanim, Institució Valencina d'Estudis i Investigació, 1990. La traducción es de Eugenio y Marta Portela.
- Vázquez del Aguila, E. (2000) “El placer sexual masculino: Masculinidades y sexualidades en los relatos de vida de varones adultos jóvenes de clase media de Buenos Aires”. Tesis de Maestría. <http://repositorio.cedes.org/handle/123456789/4427>

CAPÍTULO 8

Mudanzas identitarias y procesos de conversión en el budismo argentino

Catón Eduardo Carini

Introducción

El presente capítulo, encuadrado en los contenidos de la Unidad III del Programa de la asignatura, propone indagar el proceso de conversión que atraviesan los integrantes de diversos centros budistas argentinos, inspeccionando las mudanzas identitarias que el mismo implica. El texto se inscribe dentro del campo temático de los estudios históricos, sociológicos y antropológicos de la religión, específicamente de los procesos de difusión del budismo¹¹² en Occidente. En este sentido, en los últimos ciento cincuenta años el budismo trascendió las fronteras de Asia y llegó a hacerse conocido en el resto del mundo a partir de un proceso de globalización de prácticas y representaciones religiosas que alcanzó a Occidente. Desde hace algunas décadas se han desarrollado en la Argentina centros budistas de diversos orígenes que complejizan el proceso de diversificación del campo religioso que este país ha vivido en los últimos años, donde diversos cultos minoritarios atraen la atención de nuevos miembros y ocupan espacios anteriormente monopolizados por el catolicismo (cf. Carini 2012, 2018). Desde un punto de vista macro-social, aquello que percibimos como el crecimiento de los *Nuevos Movimientos Religiosos* en la Argentina se expresa a nivel micro-social en el incremento del cambio identitario y las conversiones de los individuos. De este modo, comprender la conversión es una forma de explicar la diversificación del campo religioso local (Carozzi y Frigerio, 1994).

Cabe mencionar que la membresía de los grupos budistas estudiados está integrada por argentinos sin antepasados orientales, que no viven en un templo y que combinan su práctica del budismo con una vida familiar y laboral integrada a la sociedad. Por lo general, provienen de la

¹¹² El budismo es una de las grandes religiones mundiales, cuarta por la cantidad de fieles que computa (más de 500 millones). Pertenece a la familia de religiones dhármicas, junto al hinduismo, el sijismo y el jainismo. Fue fundada hace dos mil quinientos años por Siddhartha Gautama (557-487 a.C.), conocido como Buda («aqueel que ha despertado»), un príncipe del norte de la India que abandonó su reino y su familia para buscar una forma de liberarse del sufrimiento y encontrar la verdad espiritual. Luego de seis años de prácticas ascéticas, se dice que alcanzó el estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicionado. A partir de este momento, dedicó su vida a enseñar un camino espiritual, sin distinción de clase social -desafiando por ello a las religiones brahmánicas de la época, basadas en un estricto sistema de castas (Dragonetti, 1967; Dragonetti y Tola, 1999; Smith, 1963).

clase media o media-alta, con un nivel de instrucción relativamente alto -muchos tienen educación universitaria- y una tendencia a vincularse, por ejemplo, con la práctica de artes marciales, las terapias alternativas, la Nueva Era, las profesiones artísticas (hay practicantes pintores, ceramistas, músicos y actores), la psicología, las humanidades y la medicina. La investigación efectuada siguió una metodología etnográfica, la cual incluyó técnicas de investigación tales como la observación participante, entrevistas semiestructuradas y la recolección de documentos propios de los grupos estudiados. Por las características de nuestro referente empírico, más que una estancia prolongada en el tiempo y en un solo lugar, nuestro trabajo de campo fue multi-situado (Marcus, 1995). La observación participante fue realizada en los siguientes centros zen: la *Asociación Zen de América Latina*, el *Grupo Zen Viento del Sur*, el *Centro Zen Cambio Sutil*, la *Ermita de Paja*, el *Zendo Betania*, el *grupo Zen del Sur* y el *Templo Serena Alegría*.

El capítulo se encuentra estructurado en cuatro partes. La primera, proporciona un marco conceptual a la indagación mediante un recorrido por las distintas formas de concebir los procesos identitarios y la conversión. La segunda, explora los relatos de distintos practicantes argentinos sobre su trayectoria en el budismo, indagando cómo llegaron a conocer esta religión y el proceso por el cual se convirtieron en miembros estables de la misma. Finalmente, la tercera y la cuarta parte analizan estas narrativas a fin de determinar la modalidad de conversión que evidencian las entrevistas y las mudanzas identitarias involucradas en este proceso.

Diferentes perspectivas teóricas sobre la identidad y la conversión

Existe una diversidad de formas de concebir la identidad que responden a variados enfoques. Siguiendo el texto de Chiriguini (2005), una manera de concebir la identidad está dada por el denominado enfoque “esencialista” o “sustancialista”, donde se la concibe como lo que permanece inalterable a través del tiempo, lo idéntico a sí mismo o lo que perdura conforme a ciertas características esenciales. Estos rasgos pueden ser, por ejemplo, la lengua, la religión, el territorio y las costumbres cotidianas. El segundo enfoque es el subjetivista, el cual reduce la identidad a un sentimiento de autoidentificación o de pertenencia con determinado colectivo social. Si bien este enfoque permite pensar a la identidad como algo dinámico, soslaya el hecho de que es un fenómeno relativamente estable y no se limita a las preferencias individuales. Finalmente, el tercer enfoque de la identidad es el relacional, el cual la considera como una construcción colectiva y dinámica, sujeta al cambio y la resignificación. Desde esta perspectiva, toda identidad es relacional, es decir, requiere del contacto con un otro a partir del cual afirmar su diferencia. En este sentido, un elemento central del proceso identitario es la construcción de fronteras o límites de carácter simbólico que pueden cambiar en diferentes momentos históricos. A partir de este último enfoque, podemos decir que la identidad se constituye a partir de un proceso de identificación que implica la apropiación de determinadas pautas normativas, significaciones y valores sociales, los cuales distinguen un “nosotros” de un “otro” que no los comparte. En suma, las

identidades se construyen, reafirman y actualizan en contextos de co-presencia, en un entramado de relaciones sociales desarrolladas en el seno de una estructura social.

En la misma línea, Giménez (1997) remarca que la identidad no es una esencia o una propiedad intrínseca del sujeto, ya que tiene un carácter relacional que emerge y se consolida en la confrontación con otros. La identidad individual, entendida como la distinguibilidad reconocida por los demás en contextos de interacción social, se funda en ciertos elementos diacríticos que confieren especificidad a una persona: la pertenencia a una pluralidad de grupos sociales, una serie de atributos idiosincráticos y una narrativa biográfica o historia de vida singular. Como sugiere Giménez (1997), la diversidad de pertenencias sociales en un mismo sujeto, lejos de eclipsar la identidad individual, es justamente lo que la define y la constituye. De este modo, la pertenencia religiosa -junto con la familiar, de género, clase y nacionalidad, entre otras- contribuye a definir la identidad de un individuo. En este punto, vale aclarar que la pertenencia a un grupo religioso implica experimentar un sentimiento de lealtad hacia el mismo, adoptar algún tipo de rol e interiorizar en menor o mayor grado el complejo simbólico que lo distingue. Así, las identidades precisan de contextos de interacción relativamente estables o "mundos de la vida ordinaria" que proporcionen a los actores sociales de una serie de representaciones sociales que sirven como marcos cognitivos para percibir la realidad y como marcos normativos que orientan la conducta y las prácticas cotidianas.

Berger y Luckmann (1994) desarrollan este punto en detalle cuando muestran cómo la identidad se forma a través de un proceso de internalización donde se aprehende el mundo en cuanto realidad significativa y social. En otras palabras, las identificaciones se producen en un mundo social específico, y solamente en presencia de la identificación se produce la internalización. Por ella se interpretan los acontecimientos objetivos como manifestaciones inmediatas de los procesos subjetivos del otro, que se vuelven subjetivamente significantes para uno mismo. El proceso ontogenético por el cual se realiza la internalización se denomina "socialización primaria", donde se incorpora de forma acabada a un niño en el mundo objetivo de la sociedad. En la socialización primaria, la persona "acepta los roles y actitudes de los otros. Y por esta identificación con los otros significantes el niño se vuelve capaz de identificarse el mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible" (Berger y Luckmann, 1994, p. 167). Por su parte, la socialización secundaria es cualquier proceso posterior donde se internalizan nuevos sectores institucionalizados del mundo objetivo de la sociedad. Como señalan los autores, estos "submundos internalizados en la socialización secundaria (...) constituyen realidades más o menos coherentes, caracterizadas por componentes normativos y afectivos a la vez que cognoscitivos" (p. 174). Como argumentan Berger y Luckmann, el fenómeno de la conversión religiosa es un caso particular de socialización secundaria. Por ello, en lo que queda del apartado realizaremos un recorrido por distintas miradas sobre la conversión, e intentaremos situarla dentro de esta perspectiva que la concibe como un proceso gradual y activo de cambio identitario.

En primer lugar, hay que señalar que, dentro del campo del estudio científico de la religión, ha ido variando la forma de abordar la problemática de la conversión. En un primer momento se la concibió según el modelo de la "experiencia paulina", es decir, como un suceso súbito y

dramático que modifica las creencias religiosas de un individuo pasivo. Posteriormente, diversos trabajos argumentaron que las conversiones se deben principalmente a la influencia del medio sociocultural en el individuo, perspectiva que ha sido denominada como “modelo de la privación” ya que piensa al converso como un sujeto carenciado social y económicamente quien pasivamente resuelve sus necesidades mediante la pertenencia a un nuevo grupo religioso (Carozzi y Frigerio, 1994). Sin embargo, este abordaje resultó insuficiente para explicar las variaciones en muchos casos individuales, pues no revelaba cómo individuos con buena posición social se convierten a religiones sin prestigio ni estatus. En este sentido, los *Nuevos Movimientos Religiosos* plantearon un dilema a las teorías de la conversión pasiva debido a que sus miembros con frecuencia no provenían de sectores marginados y tampoco evidencian un cambio drástico en la subjetividad al estilo paulino (Garma, 1999). Como respuesta a las insuficiencias presentadas por los referidos modelos del cambio religioso, en las últimas décadas la conversión ha sido repensada como un proceso gradual de modificación de la identidad y los roles del individuo, el cual se concibe como un sujeto activo que intenta hacer su vida mejor (Carozzi y Frigerio, 1994).

En esta línea, Straus (1976) afirma que el proceso de búsqueda religiosa del individuo comienza con un merodeo creativo para sondear los grupos posibles y continúa con el aprendizaje de la tecnología espiritual elegida a fin de cambiar su vida. Desde esta mirada, no existe una élite que sale a la caza de seguidores débiles y mal integrados: solo existen buscadores en diferentes momentos de su historia de transformación que, unidos, producen el grupo religioso. Comparablemente, Lofland y Stark (1965) propusieron un modelo sociológico no coercitivo de la conversión en el cual el individuo es un personaje activo en la búsqueda de su transformación. Estos autores argumentan que la conversión se produce cuando se presentan una serie de condiciones tales como la tensión y frustración en un marco de resolución de problemas de índole religioso que lleva al individuo a definirse como un buscador espiritual. En este periodo crítico, donde otras líneas de acción no son viables y los lazos afectivos extra grupales son débiles, se produce el encuentro del individuo con el nuevo grupo religioso. Luego, tras una intensa interacción verbal y su concomitante ligazón afectiva, el converso experimenta una redefinición de su visión del mundo y de su subjetividad. Complementariamente, Carozzi y Frigerio (1994) sugirieron que otros factores que podrían llevar a la conversión son la búsqueda de una nueva identidad personal, la vivencia de experiencias no explicadas por esquemas cognoscitivos previos, una compleja distribución social del conocimiento y la presencia de cambios sociales rápidos.

Si bien el pasaje desde una mirada del converso como un sujeto pasivo (ya sea ante determinantes sociales y políticos o ante condicionamientos psicológicos) a la de un sujeto activo, así como la conceptualización de la conversión ya no como un fenómeno abrupto, sino como un proceso gradual de cambio en la conducta, la visión del mundo y la identidad, clarifica enormemente la comprensión de la conversión, nos gustaría explorar la idea de que existen diferentes modalidades de conversión que varían de acuerdo al grado de iniciativa del converso y al poder ejercido por una institución religiosa determinada. Así, no es lo mismo la conversión forzada de los pueblos originarios de América en la colonización, o los llamados “herejes” en las Cruzadas y la Inquisición -donde ser converso es ser objeto de violencia, frecuentemente apoyada por un

poder político (y convertirse es un asunto de supervivencia)-, que la conversión del que no es ni perseguido ni tiene entre sus aspiraciones personales convertirse, pero lo hace influido por las prácticas proselitistas de religiones que manifiestan una actitud misionera, o motivado por el propio interés en los beneficios materiales y sociales que su cambio de fe le depararán¹¹³. A su vez, todas estas formas de conversión difieren de la del sujeto que pasivamente tiene una experiencia paulina, una vivencia numinosa repentina y no buscada que conlleva un cambio drástico en su forma de ver el mundo y de pensarse a sí mismo. Finalmente, otra modalidad posible es la impulsada por iniciativa del buscador espiritual que activamente explora, evalúa y opta entre varias alternativas, y que gradualmente incorpora la cosmovisión y las prácticas del grupo elegido. En pocas palabras, podemos afirmar que existen diversas clases de conversión, entre las cuales podemos mencionar la conversión forzada, la conversión estratégica, la conversión inducida, la conversión pasiva y la conversión activa¹¹⁴. De modo que la conversión es un proceso complejo y que las diferencias en las diversas teorías que lo han abordado se deben a que cada una de ellas focaliza en diversos aspectos de este fenómeno.

Teniendo en cuenta lo anterior, en lo que sigue rastreamos los factores implicados en el tránsito religioso hacia el budismo zen y las modalidades de conversión que pueden ser determinadas en las distintas formas de arribar a esta religión oriental. Para ello, el primer paso es explorar algunos relatos de los propios protagonistas, sin perder de vista que muchos de los elementos presentes en estas narraciones también estuvieron presentes en las charlas informales mantenidas durante la investigación de campo, por lo que podemos considerarlos ilustrativos de un fenómeno más extenso.

Narrativas sobre la conversión

Adriana, profesora de física de 47 años, conoció el zen por el libro *Los tres pilares del zen* de Philippe Kapleau y luego visitó un *dojo*¹¹⁵ de la *Asociación Zen de América Latina* en Buenos Aires, aunque empezó a practicar regularmente cuatro años después, luego de recuperarse de un cáncer de mama. Indagando sobre las razones de su interés en el zen, señala:

Va cambiando el motivo... cuando empecé a practicar, empecé a practicar porque tenía un miedo terrible a la muerte. Hoy sigo teniendo miedo a la muerte,

¹¹³ “Não raro, por exemplo, constata-se que acontecem conversões em função de benefícios materiais fornecidos em decorrência da filiação religiosa (...). Todavia, como já apontado anteriormente, reduzir a conversão a lógica de um racionalismo econômico simplista pode fazer com que se perca de vista a importância da própria religião, parte fundamental do processo” (Banaggia, 2009, p. 209).

¹¹⁴ A excepción de la conversión forzada, podemos encontrar ejemplos de todas ellas en el budismo (cf. Bornholdt, 2007; Pereira, 2001; Rotermund, 1981; Thapar, 1960; Usarski, 2009).

¹¹⁵ (Jap.) “lugar donde se practica el camino espiritual”: centro de práctica de meditación zen.

pero bueno, no sé, me aparecieron otras cosas también, es un conjunto de cosas. Ese miedo a la muerte, de alguna forma fue un emergente de otras razones por las cuales practico. Podría haber hecho otra cosa para evitar ese miedo a la muerte, pero salí a buscar la raíz del miedo a la muerte, que es, bueno, que es esto, eso es todo.

Julián es un psicólogo y profesor universitario de 32 años, que conoció el zen a los 17 en el marco de un grupo de estudio de filosofía en el que participaba. Su profesor le facilitó el libro *Mente zen, mente de principiante* de Shunryu Suzuki y fue entonces cuando concurrió al *dojo* de la AZAL en Buenos Aires:

Y ahí practiqué un tiempo... yo tenía ponéle 18 años y eran las vacaciones, practiqué... iba ahí, practiqué un tiempo, después se hizo una seshin¹¹⁶ que venía por primera o segunda vez el maestro (...). Después practique un tiempo más, y comenzando el año, marzo o abril, no me acuerdo bien que me pasó, pero yo era chico, tenía 18 años y estaba como medio en crisis y no sabía bien que quería y la familia lo veía medio raro.

Le solicito que profundice acerca de la reacción de su familia con respecto a su práctica del zen:

No entendían mucho, yo tampoco. No era un rechazo así muy fuerte, pero era como algo muy raro, no sabían en que andaban, les parecía... Yo aparte estaba como en crisis, porque había terminado el colegio, no sabía qué carajo quería hacer, estaba medio confundido de que hacer en el mundo, estaba así angustiado, entonces todo lo que hacia se lo podía entender como algo muy excéntrico.

De todas formas, trece años después retomó la práctica del zen con regularidad. Otro caso que ilustra la forma de empezar a practicar zen es el de Martín, empleado de una librería de 32 años, quién conoció esta religión por el libro *El canto del Dragón* de un discípulo estadounidense de Taisen Deshimaru. Entonces se acercó a un *dojo* de la AZAL, que como sabemos está dirigido por otro discípulo de Deshimaru. Según relata, se sorprendió mucho de encontrarlos porque pensaba que era una “cosa oriental que acá no iba a existir nunca”. Le pregunté sobre los motivos de empezar: “No sé... por empezar a buscar cosas que le dieran un sentido a mi vida. Era un momento de mi vida que no tenía...sin sentido total, ninguna luz por ninguna parte, y bueno dentro de las muchas búsquedas que hice, y prácticas, encontré el zen”. A continuación, le pregunto por qué continuó practicando: “y... no sé, como una cuestión natural, como algo que está...como venir a laburar...yo que sé como decirte, como comer. Es un relato un poco, así

¹¹⁶ (Jap.) “encuentro con el espíritu”: práctica intensiva de meditación zen cuya duración varía entre dos días y una semana.

como libresco, pero sí, se ha vuelto una cosa natural de hacer, pero no me lleva mucho esfuerzo hacerlo, o nada, algo que me gusta hacer”.

Toshiro es un actor y músico de 43 años. Conoció el zen por un libro de Deshimaru, *Preguntas a un maestro zen*, y en el 92’ realizó una presentación con su banda de rock en el *Festival de Nantes* en Francia. Ahí conoció la *sangha*¹¹⁷ de Stéphane Kosen Thibaut y empezó a practicar zen. Le preguntamos sobre los motivos de comenzar: “ya no me acuerdo, pero supongo que tendría que ver con querer cambiar el mundo, querer ayudar a la humanidad, porque lo que me motivaba también en la banda era eso, poder ayudar con el arte a modificar un poquito la historia del mundo”. Luego indagamos sobre porqué continúa la práctica “No sé, no sé... consagré mi vida a la práctica cuando me ordené de monje, entonces ya no me importa porqué, sino sigo, solo sigo, sigo, sigo. No me importa... Sí, en el fondo creo que es la mejor manera de ayudar a la humanidad, a mi país, a mis amigos, a mi familia”. Roberto es un empleado de un laboratorio bioquímico de 40 años, narra su relato sobre el encuentro con el zen de la siguiente forma:

Y fue, bueno viste después de estar leyendo, de interesarme un poco por todo lo que era el pensamiento oriental (...) y bueno fue así que empecé (...) fui sin haber hecho zazen¹¹⁸ en el dojo, empecé a practicar en la seshin. Y bueno fue algo bastante duro ¿no? termine totalmente hecho pelota pero feliz (risas). Estaba contento de haber encontrado... realmente ¿no? o sea de haber... todavía no sabía que era algo muy a largo plazo, pero estaba muy contento por la práctica, de haber encontrado un grupo de gente, y bueno desde ahí continuó (...) por intuición descubrí que realmente el camino era no tanto seguir la lectura digamos, que si bien te ayuda, te motiva y todo, pero era realmente poner el cuerpo, entendés, porque lo que uno quiere es... todos creo en cierta forma es ordenarnos interiormente, especialmente cambiar hábitos (...) Y bueno yo tenía cosas así, venía con una historia bastante fuerte, como que estaba podrido de estar todo el tiempo... ¿cómo decir? O sea, sufriendo por hábitos, hábitos de... de... que se yo, viste, incluso desde alimenticios hasta adictivos, bueno... En ese sentido fue para mí una revolución viste, fue muy, muy potente.

Sonia, terapeuta y *counseling* psicocorporal de 45 años, relata su encuentro con el zen:

Yo empecé haciendo taichí en Córdoba (...) entonces dejé pasar un tiempo yo, me quedé con taichí e iba leyendo un poco, hasta que hubo un libro que me acuerdo que me impactó y me dije “bueno, no, tengo que intentar probar esto”

¹¹⁷ Comunidad de discípulos, tanto monjes como laicos, que seguían al Buda Shakyamuni. Por extensión, se emplea para designar el conjunto de practicantes que siguen las enseñanzas de un determinado maestro actual.

¹¹⁸ (Jap.) “meditación sedente”: práctica principal del budismo zen, basada en el acto de sentarse sobre un almohadón (*zafu*), con las piernas cruzadas en postura de loto, las rodillas apoyadas en el piso y las manos unidas a la altura del abdomen. Los ojos entreabiertos miran hacia el suelo. La respiración es lenta y profunda y la inhalación más corta que la exhalación.

(...) Y bueno es tan lindo ese libro que fue como el que me impulso ¿no? Que dije “esto si me gusta” (...) y me acuerdo que fue mucha la impresión de ese primer *sesshin* de un día que deje después pasar seis meses. Y después a los seis meses ahí empecé a ir periódicamente los domingos y ahí fui como descubriéndolo al zen que no entendía absolutamente nada (...) Yo en esa época estaba en un periodo de mucha confusión. Muchísima confusión, era una época que no estaba nada bien, estaba pasando de una carrera a otra, no sabía qué hacer, estaba sumamente perdida, muchas dificultades tenía ¿no? Y ahí fue como una sensación como de encontrar mi lugar ¿no? (...) Yo cuando fui chica fui muy... bueno mi familia es cristiana y muy religiosa...

Le pregunto cómo fue el pasaje al zen:

Y fue muy de a poco me acuerdo, como una desilusión. Sobre todo, en la iglesia, con la gente que comentaba que era cristiana... cuando veía que, bueno, que hablaba por un lado del cristianismo y en la vida no mostraban eso ¿no? (...) Y cuando me voy a vivir a Córdoba con todas estas dificultades, confusión que tenía, esto le sumaba un montón, un montón de... yo lo vivía como una soledad, una soledad muy grande, no tener con que contar, me faltó como esa cosa de la contención que me daba creer en algo ¿no? Si la sensación era esa, de confusión y de sentirme muy perdida. Y cuando encuentro esto es como que otra vez me vuelve eso de la contención.

Rubén es un artista plástico de 38 años que conoció el zen por referencias en publicaciones de artes marciales. Hace unos nueve años encontró un volante sobre el zen en un centro cultural y sintió interés en saber que era:

En aquel momento estaba muy interesado con la cuestión plástica, sobre todo: cuando se pinta el objeto, para que el objeto quede en la pintura hay que sentirlo, se dice así, hay que sentirlo, hay que transportarse en el espacio, hay que ser ese objeto. Entonces en aquella época hacía la experiencia de sentarme, no en zazen ni nada parecido, sino en sentarme en los lugares comunes de mi casa donde yo pintaba, un rato, media hora, para tratar de estar como un objeto más de los que estaban ahí. Eso fue una de las primeras inquietudes que tuve. Después con los años pienso que... de todos modos uno ya también tiene cierto carácter inclinado hacia las artes religiosas, hacia algo más espiritual.

Pablo tiene 32 años y realiza estudios en cinematografía. Trabaja como soporte técnico en un *call center*. Las siguientes palabras revelan sus motivos para comenzar la práctica en el *dojo* del *Jardín Japonés*:

Bueno, básicamente hubo dos hechos capitales en mi vida que ocurrieron con muy corta distancia: la muerte de mi padre y el nacimiento de mi hija. Este contacto con la muerte y con el nacimiento me puso en un estado de necesidad de urgencia, en relación al encuentro con esta práctica (...) y así fue que un día un compañero de trabajo, yo trabajaba en ATC en ese momento, me dice “yo fui al Jardín Japonés, rarísimo, una gente que se sienta delante de la pared” y ahí “tan, esto es lo mío” (...) Y yo creo que de alguna manera se convirtió en el eje de mi existencia, de alguna manera, por más que hoy en día, en la vida cotidiana no esté tan aplicado a la práctica de zazen, sigue siendo el eje de mi existencia en todo sentido.

Pero poco después aclaró:

Yo tengo que confesar que tengo un encuentro anterior con la práctica zen, que es la práctica del kendo¹¹⁹ (...). Entonces el kendo funciona como el primer puente de acercamiento a la práctica del zen, ahí tenemos las primeras nociones del zen, y bueno, los primeros libros que leo son en relación a la práctica de los samuráis y el zen, Eugen Herrigel y el tiro con arco. Así que el kendo fue el primer disparador.

Francisco tiene 42 años, está estudiando la Licenciatura en Estudios Orientales de la Universidad del Salvador y vive de la renta de unas propiedades familiares. Participó de la escuela gnóstica de estudios esotéricos fundada por el boliviano Oscar Ichazo, llamada el “Sistema Arica”. Luego conoció el zen y empezó su carrera dentro del budismo. Le pregunto cómo se dio esto:

Bueno del zen yo vengo teniendo referencias desde hace mucho tiempo y estaba meditando hacía mucho tiempo y siempre tuve inquietudes espirituales (...) Y estoy caminando por la calle y veo un cartel del budismo zen, un papel que había pegado una de las practicantes de acá, tomé el teléfono y empecé a practicar budismo zen (...) Empecé mi búsqueda espiritual y queriendo realizarme espiritualmente porque bueno, cuando... con la religión católica no me sentía plenamente satisfecho nunca, a pesar de que era de ir a misa todas las semanas. Y empecé a tener curiosidad por las cuestiones estas del budismo y la espiritualidad en general y bueno empecé leyendo libros (...) y cada vez me fui interiorizando más en el tema de la meditación y leer sobre distintos maestros y bueno eso me llevó al budismo zen.

¹¹⁹ Arte marcial basado en la esgrima japonesa, que se practica empleando una especie de armadura corporal y un sable de bambú (*shinai*).

Además de participar en la *Ermita de Paja*, practica espaciadamente budismo coreano. Le pregunto si no hay contradicción entre ambos:

No, no hay ninguna contradicción, en general el budismo es lo bastante abierto como para que vos puedas meditar con unos y con otros sin ningún problema o lo mismo podés ser practicante zen y practicante de alguna otra religión sin que tengas ningún reparo en eso.

Graciela tiene 56 años, es psicóloga social y conoció el zen hace 25 años. Le pregunto sobre sus comienzos en la práctica:

Bueno siempre fui muy lectora y compré un día –dentro de todos los libros que compraba: estaba leyendo mucho Castaneda- y un día compré un libro del filósofo Suzuki y lo dejé en la biblioteca dos años sin abrirlo y un día estando en un parque vi pasar a un muchacho con el libro que yo tenía en la biblioteca ahí sin abrir y le pregunté que era, ya que lo estaba leyendo... y me dijo que él era practicante zen. Le pregunté qué era y me dijo que si quería saber viniera al dojo. Y así comencé (...) Tuve una crisis con la practica hace unos seis años o siete años más o menos y dejé la práctica durante tres o cuatro años. Pero después retomé.

Le pregunto sobre los motivos de esta búsqueda:

La verdad que no tengo una respuesta única. Creo que yo estaba buscando algo, que no sabía que era, pero intuitivamente me llevó a la práctica. Puedo decir que en el comienzo mi intuición algo que ahora no tengo una explicación racional o intelectual. Podría especular, pero no lo voy a hacer (risas).

Finalmente, el líder del centro zen *Viento del Sur*, Daniel Terragno, narra que antes de practicar esta religión estuvo quince años con un grupo relacionado a la enseñanza de Gurdjieff:

Y después, poco a poco las cosas fueron cambiando, y siempre me había interesado el budismo, y entonces, una vez que fue claro que del trabajo de Gurdjieff algo me estaba distanciando, por varias razones ¿no? el budismo me llamó de nuevo, ¿no? pero esta vez con ganas de practicar, no solamente de leer. Entonces ahí caí como pato al agua ¿no?, y conocí a mi maestro (...) y mi maestro siempre fue muy encouraging, me alentaba; y reconoció..., yo pensaba que había perdido mi tiempo, los quince años con Gurdjieff, pero siempre como que reconoció, me dijo "todavía no sabes tú, pero es muy importante todo este training que has hecho". A mí me costó, me costaron como unos ocho o diez años más, ver lo importante que había sido.

La conversión como un proceso gradual y activo

Los fragmentos de entrevistas transcritos ilustran algunas de los itinerarios posibles que llevan al budismo. Si bien los relatos distan mucho de presentar un formato estereotipado, tal como acontece en otras minorías religiosas locales como los evangélicos y pentecostales (cf. Citro, 2000; Ceriani, 2003; Garma, 1999; Miguez, 2000)¹²⁰, revelan algunos de los patrones que caracterizan el tránsito religioso hacia el zen. Uno de ellos es que los entrevistado suelen tener su primer contacto con el zen por medio de la lectura de libros -como los de Taisen Deshimaru, Eugen Herrigel, D. T. Suzuki y Philip Kapleau-, la práctica de artes marciales o una la relación interpersonal con alguien previamente vinculado a esta disciplina. En otra parte hemos mencionado la importancia de las prácticas de lectura previas en el tránsito religioso hacia el zen (Carini, 2009a), aquí nos interesa señalar que las mismas permiten repensar la idea frecuente de que el conocimiento extenso de la cosmovisión del nuevo grupo es posterior a la conversión propiamente dicha y se consolida con el tiempo, de modo que primero cambia la conducta del individuo y luego su sistema de creencias a medida que va interiorizando las representaciones propias de su nuevo círculo de pertenencia (Carozzi y Frigerio, 1994). En nuestro caso de estudio, la situación presenta una mayor variabilidad, pues tanto en las entrevistas como en el campo se puede observar que muchos llegan por primera vez a un grupo de meditación luego de años o incluso décadas de estudio, mientras que otros comienzan a leer y a asimilar su cosmovisión luego de devenir practicantes.

Otro elemento que atraviesa los relatos es cierta indeterminación a la hora de explicitar las razones del comienzo de la práctica. La expresión “no sé...” aparece a menudo en las entrevistas, aunque luego se expliciten diversas motivaciones. A propósito de esto, un punto de vista nativo es que no importa cómo alguien llega al zen –y que todos lo hacen con diversos prejuicios y motivaciones-, pues lo importante es continuar la práctica sin pensar en las razones y los beneficios que se obtienen de ella.

Asimismo, una característica del proceso de conversión estudiado es que no siempre presenta la tensión y la crisis que preceden toda conversión según el modelo de Lofland y Stark (1965). Las entrevistas y la experiencia de campo revelan que, aunque algunos fueron motivados a indagar en el zen por experiencias tales como la enfermedad, el miedo a la muerte, hábitos nocivos y crisis existenciales, otros lo hicieron por factores como la curiosidad, la búsqueda del sentido de la vida, el interés estético, la investigación de sí mismo o la aspiración utópica de cambiar al mundo. Si bien cierto sufrimiento o insatisfacción existencial es un elemento a menudo presente como motivador del interés en el zen, es posible sostener -y de hecho en ocasiones lo

¹²⁰ El motivo de este hecho quizás radique en que en el zen no existe una instancia de testimonio público de la conversión, la cual provee una matriz grupal que articula los discursos relativos a la trayectoria religiosa.

han hecho mis interlocutores- que los momentos de crisis intensas –ya sea que involucren el aspecto corporal, el emocional o el psicológico- no son los mejores para comenzar a practicar¹²¹.

En estrecha relación con lo anterior, otra característica importante es el incremento gradual en la participación del nuevo miembro. En varias entrevistas podemos observar que alguien empezó a practicar, realizó una pausa y luego de meses o años de ponderar el asunto retomó formalmente el entrenamiento zen. De hecho, durante el trabajo de campo hemos notado que algunas veces los novicios comienzan a practicar esporádicamente y luego, con el paso del tiempo, incrementan la frecuencia de la visita a los *dojos*. Los motivos de esto radican probablemente en que la meditación zen implica toda una forma de acostumbrar al cuerpo a largos periodos de silencio y de inmovilidad. La capacidad de soportar el dolor de las rodillas y la espalda se va adquiriendo paulatinamente. De hecho, la práctica de la meditación durante periodos de tiempo extensos puede ir de la mano de fenómenos psicológicamente desagradables tales como el aburrimiento, la ansiedad y el cansancio.

Otro rasgo del tránsito religioso hacia el zen es que presenta un alto grado de movilidad, fluidez y dinamismo, ya que existe en los *dojos* un importante porcentaje de membresía que se renueva todos los años debido a la afluencia de nuevos miembros y a la defección de los que ya participaban. De esta forma, los grupos zen se componen de una fracción de participantes comprometidos y otra de adherentes transitorios que prueban la práctica del zen, frecuentan el *dojo* por más o menos tiempo y después desaparecen. Los que continúan a lo largo de los años adquieren diversos derechos y responsabilidades dentro de la *sangha* e integran el círculo interno que rodea al líder. Además, se advierte la circulación de practicantes de larga trayectoria por diversas *sanghas*, lo cual puede deberse a las preferencias con respecto a los rituales o las técnicas espirituales de un grupo en particular, o la mayor o menor afinidad con un maestro¹²².

Retomando la pregunta sobre las modalidades de conversión que pueden observarse en el caso estudiado, ahora podemos decir que la conversión al estilo paulino brilla por su ausencia. En otras palabras, experiencias repentinas con lo numinoso parecen no ser relevantes a la hora de definir las motivaciones del tránsito religioso hacia el zen. La conversión forzada o estratégica, es decir, la realizada por presiones políticas o por motivaciones económicas y sociales tampoco es relevante aquí, ya que no implica adquirir un mayor capital simbólico de cara al resto de la sociedad, todo lo contrario, en ocasiones un converso debe enfrentar la estigmatización de familiares y amigos que miran suspicazmente su cambio de conducta y cosmovisión, tal como

¹²¹Con respecto a lo corporal, una frase escuchada frecuentemente en el trabajo de campo dice que “hay que curarse para hacer *zazen* y no hacer *zazen* para curarse”. En relación a lo afectivo, en varias ocasiones he oído mencionar a los practicantes antiguos que el nuevo miembro que busca contención emocional en el grupo es el primero que se va. Es decir, el principiante no es contenido en el marco de una intensa interacción verbal tal como sucede en otros grupos religiosos como los *Hare Krishna* y la *Soka Gakkai* (cf. Vallverdú 1999). Más aún, al comienzo debe acostumbrarse al silencio estoico con que la mayoría de los grupos zen atraviesan los retiros de práctica intensiva y su disciplina marcial. Incluso en las entrevistas privadas con el maestro se sugiere a los discípulos limitarse a consultar sobre sus dificultades con la práctica, y no acerca de problemáticas personales.

¹²² Esta circulación presenta cierto potencial conflictivo, pues existe un compromiso más o menos explícito con el maestro y la comunidad originaria. Así, circular entre *dojos* puede en ocasiones ser visto negativamente.

podemos observar en la entrevista a Julián. De hecho, en charlas informales con practicantes relativamente recientes, éstos señalaron que sus allegados pensaban que “habían entrado a una secta”, por lo cual la nueva identidad budista puede en ocasiones ser percibida en términos de una identidad negativa, marcada por situaciones de exclusión y ocultación pública de la identidad (cf. Chiriguini, 2005). Generalmente, esta situación se revierte a medida que su círculo interno obtiene más información de la nueva pertenencia religiosa y evalúa los cambios en la conducta del meditador.

Asimismo, la membrecía en un centro zen no reporta una ganancia monetaria, ni siquiera a largo plazo cuando se alcanza roles de liderazgo, por lo cual la carrera religiosa no puede adquirir los visos de alternativa laboral, a diferencia de lo que sucede con algunas minorías religiosas locales (Algranti, 2010). Con respecto a lo que hemos llamado conversión inducida, es decir, propiciada por estrategias proselitistas activas, tampoco creemos que sea determinante a la hora de explicar la elección de los meditadores zen. Más aun, tradicionalmente se dice que los interesados deben ser rechazados tres veces para probar su determinación antes de permitirles entrar a un templo, a fin de alejar a los oportunistas en busca de beneficios materiales. A propósito de esto, surge con frecuencia en los relatos zen la figura del vagabundo que solicita que la admisión en un templo con la motivación oculta de beneficiarse de alojamiento y alimento, lo cual, según nuestro esquema, es un claro ejemplo de conversión estratégica. Actualmente la situación es bastante diferente pues los grupos zen no ignoran a los interesados, más aún, todos ellos despliegan una estrategia proselitista más o menos desarrollada¹²³. Pero la misma presenta un cariz relativamente pasivo, el cual consiste en realizar distintas actividades de difusión, un *darse a conocer* a la sociedad más amplia¹²⁴. En todo caso, es posible sostener que los practicantes se encuentran lejos de ser pasivamente reclutados, ya que ellos mismos buscan activamente una nueva cosmovisión, una práctica religiosa alternativa o un nuevo grupo de pertenencia.

En suma, las entrevistas y el trabajo de campo revelan un proceso de conversión y cambio identitario activo y gradual que -tal como afirma Straus (1976)- comienza con el merodeo creativo del sujeto que sondea las alternativas posibles, y continúa con el aprendizaje de la tecnología propuesta para transformar la vida. También coincidimos con la perspectiva de Lofland y Stark (1965), según la cual el individuo es un personaje activo en la búsqueda de su transformación. Los practicantes provienen del sector del campo religioso integrado por los llamados “buscadores espirituales”, agentes que circulan por diferentes prácticas alternativas y religiones de corte

¹²³ La cual incluye pegar afiches en librerías, dietéticas, centros de terapias corporales o medicina alternativa y otros lugares frecuentados por potenciales buscadores espirituales. Además, organizan conferencias abiertas, exposición de videos sobre budismo, entrevistas en medios de comunicación, presentaciones de libros y meditaciones en espacios públicos. Por otra parte, cada comunidad mantiene un sitio web en el cual se puede encontrar información sobre el budismo, su práctica y los grupos locales donde concurrir.

¹²⁴ Publicar un libro, pegar un afiche o dar una charla son prácticas de difusión intencionalmente realizadas para este fin, aunque son menos activas que otras formas de proselitismo tales como el *shakubuku* de la *Soka Gakkai* o la visita a hogares particulares llevada a cabo por los Testigos de Jehová.

oriental, probando no sólo el carisma del maestro¹²⁵, sino también la práctica de la meditación y sus rituales, ceremonias y enseñanzas. Sin embargo, a diferencia de Lofland y Stark, no creemos que para que se produzcan la conversión se requiera necesariamente la presencia de factores tales como la tensión, la frustración, la no viabilidad de otras líneas de acción, los lazos extragrupalmente débiles o la intensa interacción verbal con el nuevo grupo. Tampoco pareciera ser que la carrera religiosa que lleva a una persona a constituirse en un practicante zen presente el tono esquemático de los modelos de conversión tales como el de Gerlach y Hine (1970)¹²⁶.

De todas formas, lo anteriormente referido no implica que no sea posible identificar en la conversión zen una serie de momentos característicos. En un primer período, podemos detectar que un conjunto de factores motivacionales tales como el interés intelectual y la crisis personal se articulan en lo que frecuentemente se denomina como una “búsqueda espiritual”. Luego, de la mano de la participación en otros *Nuevos Movimientos Religiosos*, terapias alternativas, artes marciales o lecturas sobre budismo, se llega a un conocimiento de la existencia de esta religión oriental y a una apreciación de la misma como un camino a seguir. En tercer lugar, se produce el encuentro con un grupo específico, ya sea por un conocido o mediante las estrategias de difusión mencionadas. A partir de aquí, el neófito comienza -de una forma gradual y no exenta de interrupciones- la práctica de la meditación en la *sangha* seleccionada, la que a menudo va acompañada de nuevas lecturas de textos vinculados con el linaje y el maestro en cuestión. Así, poco a poco el practicante adquiere destreza en la tecnología espiritual, los rituales, el *ethos* y la cosmovisión del grupo, al mismo tiempo que experimenta graduales cambios en su identidad. ¿Termina aquí el proceso de conversión y las mudanzas identitarias mencionadas? No, todo lo contrario, incluso es posible argumentar que hasta ahora sólo hemos examinado la etapa inicial, la cual es seguida por otras dos que comienzan, en el primer caso, a partir de la ordenación monástica o la *toma de preceptos* laica y, en el segundo caso, en el momento en que el practicante deviene maestro y toma a su cargo la dirección de discípulos.

La ordenación expresa el pasaje a un nivel de compromiso religioso mayor que el que se produce al comienzo de la conversión, pues no es otra cosa que una demostración pública de un cambio en la identidad religiosa que implica un mayor compromiso con el grupo y con su maestro (Carini, 2009b). De modo que podemos concebir la ordenación como un rito de paso que apuntala un cambio subjetivo e institucionaliza una nueva identidad, al mismo tiempo que contribuye a contener la movilidad religiosa del buscador. Luego, cuando un discípulo deviene maestro no sólo cambia de rol, sino también experimenta una mudanza abrupta en su subjetividad de la mano de una vivencia denominada *satori*, *kensho*, apertura o iluminación. Entonces

¹²⁵ Aunque aquí sólo aparece en el relato de Sonia, durante el trabajo de campo hemos escuchado muchas veces que la primera impresión con un maestro es un elemento de cardinal importancia a la hora de tomar la decisión de practicar zen en determinada sangha.

¹²⁶ El cual consta de los siguientes pasos: a) contacto inicial con el grupo, b) redefinición de las necesidades del converso; c) reeducación a través de la interacción grupal intensa; d) rendición repentina o gradual de la vieja identidad; e) evento de compromiso que rompe los puentes del pasado; f) testificación pública de la experiencia; g) apoyo continuado del grupo para el mantenimiento de las creencias y conductas nuevas (citado en Carozzi y Frigerio 1994:40).

podemos decir que en el modelo paulino de la conversión la experiencia trascendente se encuentra al comienzo de la carrera religiosa, mientras que en la conversión al zen –salvo casos excepcionales- la vivencia de lo numinoso se encuentra al final del derrotero del buscador espiritual.

En suma, por todo lo anterior podemos afirmar que, a su modo, las tres grandes etapas mencionadas anteriormente representan una conversión: en la primera se produce un cambio de conducta y de creencias, en la segunda podemos observar un mayor compromiso religioso socialmente reconocido y en la tercera una transformación en la subjetividad propiciada por una experiencia de tipo paulina que convierte a un practicante en un líder religioso. En todo caso, el núcleo identificador principal se encuentra articulado en torno a una serie de elementos cosmovisionales y doctrinales, la pertenencia a una comunidad particular, y la adopción de un rol de discípulo, es decir, la aceptación de un maestro como guía en el camino espiritual¹²⁷. Ahora bien, teniendo en cuenta que la conversión y el cambio en la identidad van de la mano, a continuación, exploraremos la transformación identitaria de los practicantes zen a lo largo del proceso de conversión.

Identidades fluidas y variabilidad en la autoidentificación

En las sociedades modernas, caracterizadas por una pluralización de los mundos de la vida (Gimenez, 1997), la identidad puede ser muy compleja y estar funcionalmente compartimentalizada, de manera que los individuos pueden practicar varias religiones. En estos casos se configura una “identidad múltiple” (Chiriguini, 2005), donde incluso en el caso de los conversos la antigua religión puede nunca desaparecer completamente (Tweed, 2002). El caso del zen ilustra la complejidad de la identidad religiosa de una forma indudable. Entre nuestros interlocutores cuyos relatos hemos transcrito, Adriana se reconoce como católica, Julián como un ateo de tradición familiar judía, Martín como un ex *Hare Krishna* de familia laica, Toshiro como un católico devenido en agnóstico y desencantado religioso, Roberto, Sonia y Rubén como católicos practicantes ocasionales y Graciela y Francisco como antiguos católicos que no reniegan de su fe original, pero que no la practican. De hecho, cierta plasticidad simbólica del zen posibilita que sea considerado una opción válida por parte de un amplio espectro de sujetos, desde el apóstata más ferviente hasta el católico practicante ortodoxo. Especialmente significativo es el caso de los miembros del *Zendo Betania*, un grupo de católicos que se autodefinen como tales y explícitamente subrayan que no son budistas zen, sino cristianos que practican *zazen*, lo que en cierto modo es sorprendente pues este grupo presenta la misma estructura fundamental que se pueden encontrar en los demás centros zen en cuanto a rituales, tecnología espiritual y cosmovisión. En este punto surge el interrogante acerca de qué clase

¹²⁷ En efecto, cuando una persona realiza los votos budistas laicos o se ordena como monje se dice que “toma refugio” en el Buda (cuyo representante actual es el maestro), el *dharma* (la enseñanza) y la *sangha* (la comunidad) (cf. Carini 2009b).

de conversos serían los miembros del *Zendo Betania*, ya que ellos mismos niegan su propia identidad budista y sitúan en primer plano su identidad cristiana.

La negación de la identidad budista no es exclusiva del *Zendo Betania*. Por ejemplo, Tweed (2002) afirma que muchos estadounidenses manifiestan una predilección religiosa por el budismo sin comprometerse formalmente con el mismo, y que en ocasiones prefieren llamarse “no-solo-budista” o “buscadores”. Así, el autor propone el término de simpatizante o “*night stand buddhist*” para aquellos que no se identifican como budistas y que no abrazan al budismo exclusivamente o completamente, pero que quizás practican *zazen*, adornan su casa con una imagen de Buda, leen libros y páginas web sobre budismo y visitan un centro local (Tweed, 2002). Asimismo, en su análisis de la identidad religiosa de los budistas brasileños, Alves (2006) encuentra que muchos conversos budistas sin antepasados orientales se niegan a ser identificados como budistas, de forma tal que el incremento de los adeptos de esta religión no se refleja en los censos locales.

Por otro lado, algunos autores señalan que uno de los rasgos característicos del budismo occidental es la doble identidad religiosa de budistas-judíos o cristianos-budistas (Numrich, 2003, p. 63-66), con lo cual se puede decir que la autoidentificación como budista por parte de los conversos occidentales es sumamente variable. A partir de la experiencia de campo podemos afirmar que algunos se identifican como budistas porque les atrae su filosofía y cosmovisión -y desde hace décadas leen libros sobre el zen-, aunque nunca o sólo ocasionalmente participaron de una *sangha*, conocieron un maestro o practicaron meditación. Al mismo tiempo, es posible observar que algunos practicantes con un alto grado de compromiso religioso se autoidentifican como budistas, mientras que otros no lo hacen, y un tercer grupo afirma su doble pertenencia religiosa como budistas y cristianos, judíos o miembros de alguna otra religión. ¿Cuáles son los motivos de esta diversidad en la autoidentificación budista?

En primer lugar, los casos en que se niega la identificación con el budismo revelan una “identidad precautoria” (Wright, 2008, p. 90) o “identidad negativa” (Chiriguini, 2005, p. 63), la cual debe entenderse dentro del contexto de las suspicacias y estigmatizaciones que suele provocar el comienzo de una trayectoria zen, tal como señalamos arriba. En el budismo, al igual que en otros grupos religiosos -como por ejemplo los rosacruces, los espiritistas y los teósofos-, la identidad precautoria implica una definición negativa en donde se afirma que esta disciplina oriental “no es una filosofía, una religión o una secta”. En el zen, a diferencia de otros grupos que propician cambio de roles sociales, del comportamiento y de identidad religiosa más radicales, tales como los *Hare Krishna* (cf. Vallverdú, 1999), la identidad religiosa se desarrolla en los intersticios de la vida secular y no la reemplaza. En otras palabras, el lugar que ocupa la identidad religiosa zen y el cambio de rol y de cosmovisión que implica no constituye un marco conductual, simbólico e identitario que abarque la totalidad de la vida del practicante. De este modo, la pertenencia a una *sangha* es parte de un complejo de pertenencias que incluye la laboral, la social y la familiar. Teniendo en cuenta lo anterior, es posible argumentar que la identidad precautoria tiene como fin evadir posibles estigmatizaciones en los diversos círculos de pertenencia en los que circulan los practicantes zen.

En segundo lugar, un factor que propicia la actitud refractaria hacia la autoidentificación es la existencia de otras categorías nativas que los miembros de los grupos zen aplican a ellos mismos. Así, muchos de los que expresan cierto recelo ante la definición de “budistas” no dudan en llamarse a ellos mismos “practicantes” o “discípulos”. Y aquí es importante subrayar que el requisito fundamental para ser miembro de una *sangha* y ser reconocido por los demás como tal es la práctica de la meditación. Nos encontramos aquí ante lo que podríamos llamar como una “identidad practicada”, en donde no importa tanto las declaraciones de fe sobre doctrinas religiosas, sino la experiencia cotidiana de la meditación en comunidad. Incluso los miembros de un grupo zen no dicen que se “convierten al zen”, sino que se “convierten en practicantes”, de forma tal que la expresión “empezar a practicar” es empleada por mis interlocutores en vez de “convertirse al zen”. La importancia de la identidad practicada también explica porque en los centros zen conocidos durante el trabajo de campo no se percibió resistencia a la autoidentificación religiosa múltiple, aunque sí hacia la práctica de técnicas espirituales provenientes de otras tradiciones.

En tercer lugar, la variabilidad en la autoidentificación budista puede ser influenciada por el momento del proceso de conversión en el que se encuentre determinado practicante. Como señalamos arriba, las ordenaciones o la toma de votos implican un mayor compromiso religioso institucionalizado que puede cristalizarse en la aceptación de la categoría identificatoria de “budista”, “monje” o “discípulo”. Desde esta perspectiva podemos comprender las diversas formas con las cuales se han categorizado los participantes de centros budistas por algunos investigadores como determinadas por etapas progresivas en la conversión al zen. Por ejemplo, Stark and Bainbridge (citado en Wallace, 2002, p. 34) establecen que hay tres tipos de practicantes budistas occidentales: los miembros de una audiencia de enseñanzas budistas que ocasionalmente entran en algún grupo de práctica, los que entran en alguna relación de maestro-estudiante con un líder budista, y aquellos que tienen autoconsciencia de haberse convertido al budismo y que se refieren a ellos mismos como no sólo interesados en el budismo sino como budistas¹²⁸. Como dijimos, estos distintos tipos de practicantes budistas pueden en realidad estar representando distintos momentos en el proceso de conversión, es decir, las diversas etapas por las que cada practicante atraviesa –con sus motivaciones, su nivel de compromiso y su mayor o menor autoidentificación- en su tránsito religioso hacia el zen.

Finalmente, como sugiere Alves (2006), otro elemento que juega cierto peso en la relativización de la identidad budista radica en la postura que esta religión sostiene acerca de la no existencia del ego, según la cual la personalidad y la identidad concomitante no serían más que una ilusión. La filosofía del zen implica una tecnología espiritual cuyo propósito sería des-identificarse del ego y todo lo que él implica: una serie de pertenencias materiales, sociales y culturales, a fin de encontrar el “verdadero ser”, el “rostro original” o la “naturaleza de Buda”.

¹²⁸ Asimismo, Wetzel (2002:278) señala que hay tres grupos de personas que adquieren libros budistas y van a cursos sobre el mismo: los que tienen una motivación espiritual, los que están interesados en cuestiones filosóficas y los que buscan ayuda práctica para su vida cotidiana.

Conclusiones

En Occidente, la conversión al budismo es un fenómeno relativamente reciente que caracteriza la segunda etapa de difusión de esta religión, cuando a mediados del siglo XX la curiosidad puramente textual e intelectual en su cosmovisión da paso a un interés pragmático en tanto que ciencia espiritual verificable a través de la práctica de la meditación (Lenoir, 1999). A partir de allí, la categoría de converso adquirió un rol central en el estudio del budismo occidental, lo cual es evidente si pensamos que está presente en la división actual entre “budismo étnico” y “budismo de conversos”. A lo largo del capítulo hemos mostrado que el proceso de conversión al zen presenta una gran diversidad en cuanto a sus motivaciones, modalidades y etapas. ¿Hasta qué punto esta variabilidad en el campo fenoménico puede representarse con el término de “conversión”? Y aquí es preciso agregar que el empleo de esta noción no sólo es ajeno a las conceptualizaciones nativas, sino que ha sido cuestionada por algunos investigadores del budismo debido a que, tomándola en sentido estricto, deja de lado a los sujetos meramente adherentes o simpatizantes, a los casos de identidad religiosa dual, así como también a los hijos de los conversos educados en esta religión (cf. Bauman, 2002; Tweed, 2002; Numrich, 2003).

Para superar las rígidas connotaciones del concepto de conversión Garma Navarro propone el término de “movilidad religiosa”, el cual designa los diversos cambios en la adscripción religiosa, mientras que sugiere mantener el término de conversión para designar una modificación drástica por medio de una nueva fe. El mencionado autor enfatiza que al emplear el término de movilidad religiosa “podemos valernos de un concepto abierto en el cual cabe tanto la conversión paulina clásica, así como formas de cambio religioso más sutiles, como las del llamado converso activo. Además, se podrán considerar ahí a aquellas personas que han cambiado varias veces de religión durante su vida” (Garma, 1999, p. 140).

En cualquier caso, ya sea que incluyamos el concepto de conversión dentro de una categoría más amplia que dé cuenta de la movilidad religiosa y de la conversión gradual y activa, o que amplíemos el concepto de conversión para incluir todas estas modalidades (como se ha propuesto al inicio), todo parece indicar que la participación en los grupos zen estudiados propicia cambios en las adscripciones religiosas sumamente complejos, los cuales van de la mano de una configuración identitaria fluida y maleable. En muchos casos podemos observar lo que Garma (1999) denomina como conversos continuos, individuos que buscan siempre nuevas experiencias de lo sagrado en una movilidad religiosa permanente. En este contexto, como afirma Tweed (2002), la suposición de que la identidad religiosa es algo fijo y singular y que posibilita sólo dos categorías: adherentes y no adherentes, es una visión normativa y esencialista de la identidad religiosa que postula que existe un núcleo esencial de prácticas o creencias que definen una identidad. Como sugiere Hervieu-Leger (2004), es preciso pensar la identidad religiosa como un resultado transitorio o fugaz y no como una identidad sustantiva y estable.

En suma, el fenómeno contemporáneo de desregulación de las creencias va acompañado de una crisis de las identidades religiosas heredadas, favoreciendo la búsqueda de identidades religiosas

que no están plenamente conformadas, donde el individuo debe proporcionarse a sí mismo esa identidad. El sujeto es el principal agente de construcción de la creencia. Como afirma Hervieu-Leger:

La figura del convertido, en la que se inscribe los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del 'buscador espiritual' cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social como religiosa (2004, p. 127).

Referencias

- Algranti, J. (2010). Apontamentos Sobre a Mudança Religiosa na Argentina: Aproximações ao estudo das formas de conversão e passagem no mundo neo-pentecostal. En: *REVER, Revista de Estudos da Religião*, 10, 199-219.
- Alves, D. (2006). Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, 7(9), 57-80.
- Bannagia, G. (2009). Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. *Religião e Sociedade*, 29(1), 200-222.
- Baumann, M. (2002). Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West (234-256). En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.
- Berger P. y Luckmann T. (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bornholdt, Suzana. (2007). Soka Gakkai: Buddhism and Strategies of Recruitment in South Brazil. *REVER, Revista de Estudos da Religião*, 4, 80-94.
- Carini, C. (2009a). El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXIV, 321-341.
- Carini, C. (2009b). La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, 11, 157-180.
- Carini, C. (2012). *Etnografía del Budismo Argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Universidad Nacional de La Plata (UNLP).
- Carini, C. (2018). Southern Dharma: Outlines of Buddhism in Argentina, *International Journal of Latin American Religions*, 2(1), 1-19.
- Carozzi, M. J. y Frigerio A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En A. Frigerio y M. J. Carozzi (Comps.), *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX (17-54)*. Buenos Aires: CEAL.
- Ceriani Cernadas, C. (2003). Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba. *Alteridades*, 13(25), 121-137.
- Chiriguini, M. C. (2005). Identidades socialmente construidas. En M. C. Chiriguini (Comp.), *Apertura a la Antropología* (49-60). Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Citro, Si. (2000). La materialidad de la conversión religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, 10, 37-55.
- Dragonetti, C. (1967). *Dhammapada: el camino del dharma*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Dragonetti, C. y F. Tola. (1999). *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina: Saddharmapundarikasutra*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África: Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas.
- Garma Navarro, C. (1999). Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa. En R. Blancarte y R. Casillas. *Perspectivas del Fenómeno Religioso* (167-193). México: FLACSO.
- Gerlach, L. y Hine V. (1970). *People, Power and Change*. Indianápolis: Boobs-Merril.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-27.
- Hervieu-Leger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Lenoir, F. (1999). The Adaptation of Buddhism to the West. *Diogenes*, 187(47/3): 100-109.
- Lofland, J. y Stark, R. (1965). Becoming a world-saver. *American Sociological Review*, 30, 862-874.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annu. Rev. Anthropol*, 24, 95-117.
- Miguez, D. (2000). Conversiones religiosas, conversiones seculares: comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión*, 2, 31-62.
- Numrich, P. D. (2003). Two Buddhisms Further Considered. *Contemporary Buddhism*, 4(1), 55-78.
- Pereira, R. A. (2001). *O budismo leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. Tesis de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- Rotermund, H. (1981). Las nuevas religiones del Japón. En H. P. Puech (Dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II* (254-307). Madrid: Siglo XXI.
- Smith, H. (1963). El budismo. En E. O. James (Dir.) *Historia de las Religiones, Tomo II* (258-347). Barcelona: Vergara.
- Straus, R. (1976). Changing Oneself: Seekers and the creative transformation of life experience. En J. Lofland, *Doing Social Life* (140-163). New York: Wiley.
- Thapar, R. (1960). Asoka and Buddhism. *Past and Present*, 18, 43-51.
- Tweed, T. (2002). Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhist and Other Creatures. En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (17-33). California: University of California Press.
- Usarski, F. (2009). *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. San Pablo: Editora Idéias e Letras.
- Vallverdu, J. (1999). Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna. *Alteridades*, 9(18), 57-70.
- Wallace, A. (2002). The Spectrum of Buddhist Practica in the West. En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (34-50). California: University of California Press.

- Wetzel, S. (2002). Neither Monk nor Nun: Western Buddhist as Full-Time Practitioners. En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (275-284). California: University of California Press.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las Ciencias de la Religión. *Caminhos*, 6(1), 83-99.

Los autores/las autoras

Coordinadora

Salva, María Cristina

Especialista en Ciencia Sociales y Salud por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata. Profesora a Cargo de la cátedra Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología (UNLP). Profesora Responsable de Talleres de Alfabetización Académica. Directora de Proyectos de Investigación y Desarrollo (SECyT-UNLP-SPU). Directora de Proyectos de Extensión Universitaria (FP-UNLP).

Autores

Albertí, Alfonsina Verónica

Es Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente auxiliar en la cátedra “Antropología Social y Cultural” de la Facultad de Psicología (UNLP) y como investigadora en el programa “Trabajo, hogares y organizaciones en espacios rurales” del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET)

Archenti, Adriana

Antropóloga. Profesora Titular de la cátedra de Antropología Social y Cultural de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social; Profesora Adjunta de la Cátedra de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología. UNLP. Directora del Centro de Estudios Aplicados sobre Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales CEAMCRI. FPyCS/UNLP. Directora, Co directora e Investigadora principal de Proyectos de Investigación -SeCyT UNLP; PIO CONICET-, Extensión y Voluntariado Universitario -UNLP; SPU/Ministerio de Educación de la Nación-.

Carini, Catón Eduardo

Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP), Magister en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Doctor en Ciencias Naturales por la UNLP. Actualmente se desempeña como investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como Ayudante Diplomado de la cátedra Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología de la UNLP. Además, participa en el Equipo de Antropología de la Religión (EAR), radicado en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina (GIEPRA), donde ha integrado y codirigido varios proyectos de investigación y de extensión.

Dionisi, Karina Silvia

Licenciada en Antropología con orientación sociocultural, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. Magister en Género, Sociedad y Políticas, Programa PRIGEPP-FLACSO Argentina. Diplomada en Gerontología Comunitaria, INSSJyP, Programa de Capacitación UBA. Docente cátedra de Antropología Cultural y Social, Facultad de Psicología de la UNLP y de la cátedra de Antropología, carreras de Trabajo Social e Historia del IUMA en Sede Central y del anexo de Marcos Paz. Integrante de equipo del Proyecto de Investigación: Representaciones y prácticas en torno al proceso salud-enfermedad-atención-cuidados (CIMECS/Id-HICS/UNLP).

Fonseca, María Felicitas

Licenciada en Antropología (FCNyM - UNLP). Docente, extensionista e investigadora de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Docente en la cátedra Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Participante del Servicio de Guías del Museo de La Plata desde 2006; así como participante de variados proyectos de extensión vinculados a las problemáticas ambientales, entre otros. En cuanto a los temas de investigación, han transcurrido principalmente en el periurbano, abordando problemáticas de género y salud. Docente investigadora de la Universidad Arturo Jauretche (UNAJ), desarrollando temáticas en torno a la salud sexual y reproductiva y respecto a la salud de las disidencias sexuales. Participante del Equipo Técnico para la prevención de la violencia y/o discriminación de género en esa casa de estudios.

Lago, Gabriela Marta

Es Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Doctoranda en Comunicación en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP). Cursando la Especialización en Docencia Universitaria (UNLP). Se desempeña como Ayudante diplomada ordinaria en la asignatura de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología (UNLP) y de Antropología Sociocultural en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP). Docente en el

Instituto Superior de Formación Docente y Técnica N° 8 en la carrera de la Tecnicatura en Museología. Ha participado en varios proyectos de extensión y de investigación de la UNLP.

Palermo, Gimena

Licenciada en Antropología (FCNyM - UNLP). Docente en la cátedra Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), y en Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP. Docente en el seminario "Subjetividad e identidades de géneros en el marco de la cultura contemporánea". Integrante del Grupo de Estudios sobre Feminismos Materialistas y Neo-materialistas radicado en el CInIG-IdIHCS, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP.

Puglisi, Rodolfo

Doctor en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, UBA), Licenciado en Antropología (FCNyM, Universidad Nacional de La Plata). Se ha desempeñado como Auxiliar docente en la cátedra de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología de la UNLP. Es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP) especializándose en los campos de la antropología de la religión y del cuerpo.

Rispoli, María Florencia

Es Licenciada en Antropología y Doctora en Ciencias Naturales (FCNyM-UNLP). Actualmente se desempeña como Jefa de Trabajos Prácticos en Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología (UNLP) y como Profesora Adjunta en Conocimiento y Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ). Además, integra del Equipo de Intervención en Género y co-dirige un proyecto de investigación sobre Políticas de cuidado y el rol de la Universidad (UNAJ).

Waisman, María Alejandra

Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se desempeña como Ayudante Diplomada en "Antropología Cultural y Social" de la Facultad de Psicología (UNLP) y como Jefa de Trabajos Prácticos en "Sociología Rural" del IlyA, Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ). Ha integrado varios Proyectos de Investigación y de Extensión vinculados al sector hortícola en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Actualmente dirige el Proyecto de Voluntariado Universitario "Desde la quinta a la UNAJ" (UNAJ).

Weingast, Diana Beatriz

Licenciada en Antropología Facultad de Ciencias Naturales y Museo UNLP). Maestría en Ciencias Sociales y Salud. FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede

Académica Argentina) y CEDES (Centro de Estudios de Estado y Sociedad). Profesor Adjunto Ordinario. Cátedra de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Psicología de la UNLP, Profesor Adjunto Interino. Cátedra de Sociología General de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Personal Técnico- profesional del Ministerio de la Comunidad de la Provincia de Buenos Aires en comisión de servicio en el Centro de Estudios en Nutrición y Desarrollo Infantil CEREN/CIC/PBA. Docente-Investigador de la UNLP, en el marco del Programa de Incentivos. Integrante de proyectos centrados en la problemática de desigualdad, pobreza y salud-enfermedad-atención.

Antropología social : contribuciones al diálogo de saberes / María Cristina Salva ...
[et al.] ; coordinación general de María Cristina Salva.- 1a ed.- La Plata : Universidad
Nacional de La Plata ; EDULP, 2022.
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2173-4

1. Antropología Social. 2. Etnografía. 3. Naturaleza. I. Salva, María Cristina, coord.
CDD 301.01

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2022
ISBN 978-950-34-2173-4
© 2022 - Edulp

S
sociales


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA