

# CAPÍTULO 17

## Cuerpos en cuarentena

*Abril Azar, Sofía Reigemborn, Luna Rey Cano  
y Daniela Selan*

### Introducción

Antes de que la corporalidad se conforme como objeto de estudio antropológico en sí mismo, la noción de cuerpo fue tratada o abordada por diversos autores, aunque de manera esporádica y sin una problematización profunda. Recién a partir de la década de 1970 comenzó a delimitarse un campo específico, que pasará a conocerse como antropología del cuerpo (Citro, 2004). Intentando romper con la visión dualista que dominó las ciencias modernas, distintos investigadores criticarán la construcción epistemológica de la corporalidad, consecuencia del pensamiento occidental, que separa la mente del cuerpo, lo real de lo no real, el espíritu de la materia (Scheper-Hughes y Lock, 1987). En estas propuestas, el cuerpo se concibe como una intersección entre lo individual y lo social: al estudiarlo, nos podemos adentrar en las lógicas y estructuras subyacentes, e intentar comprender los modelos teóricos más generales a través de lo local, las praxis de los actores (Citro, 2004).

Queremos abordar un acontecimiento como el de la pandemia a partir de la forma en la que se inscribe en nuestro cuerpo: entender los discursos y prácticas culturales -incluyendo los nuevos discursos y prácticas que surgen en este evento disruptivo que es el aislamiento- a través de lo micro, el día a día de las personas inmersas en estos eventos de gran alcance. Nos interesa analizar cómo el contexto de cuarentena impacta en el vínculo que entablamos con nuestros cuerpos. Para alcanzar los objetivos de nuestro trabajo buscaremos, en primer lugar, observar los cambios en los hábitos diarios relativos al cuidado y percepción de nuestros cuerpos como consecuencia del aislamiento. Por ejemplo, alimentación, ejercicio, menstruación.

Abordamos el estudio de nuestros cuerpos en todas sus dimensiones, siguiendo una visión integral: un *cuerpo consciente*, en el cual se reflejan procesos racionales, emocionales y físicos (*mindful body*, como lo definen Scheper-Hughes y Lock, 1987). La metodología elegida para llevarlo a cabo fue el registro autoetnográfico. Nos parece interesante recuperar en este punto la discusión planteada por Esteban (2004) en la que: a través de la autoetnografía, hablamos desde nuestra propia experiencia, nuestras tensiones y contradicciones. Implica otra forma de acercarse a la realidad social, sin ignorar o borrar nuestro cuerpo, reconociendo la importancia de

una dimensión de lo personal como lo es el cuerpo en la práctica antropológica. El registro auto-etnográfico fue llevado a cabo entre mayo y agosto del 2020 por las cuatro autoras de este capítulo. Posteriormente, procedimos a la instancia de análisis, relejendo y comparando los textos obtenidos. Fuimos notando distintos elementos emergentes que aparecían en los relatos (temas, palabras, valoraciones, percepciones, expresiones, conceptualizaciones construidas alrededor de la corporalidad). Con el fin de estructurar la información, organizamos estos elementos en torno a ejes temáticos. Como último momento, abordamos los ejes de manera global a partir de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu (Gutiérrez, 1994), particularmente a través del concepto de *habitus* definido por el autor.

## Lo social hecho cuerpo

Bourdieu define al *habitus* como lo social hecho cuerpo. Un espacio que sirve de bisagra entre lo colectivo y lo individual, entre la subjetividad, las estructuras internas, y las estructuras sociales externas: es la forma en que la historia colectiva se inscribe en nuestros cuerpos (Gutiérrez, 1994). El *habitus* nos sirve para analizar, a través de las prácticas cotidianas, de qué manera se reproducen las estructuras sociales. Pero, ¿qué ocurre en un momento en el cual las estructuras son inestables? ¿Cómo se refleja en el *habitus* un acontecimiento disruptivo, que pone en jaque el orden que conocíamos como un momento de caos? El *habitus*, a pesar de ser un sistema de disposiciones durables, no es inmutable: al cambiar las estructuras sociales, cambiarán también nuestras prácticas cotidianas. O, en términos de Bourdieu: al modificarse las condiciones objetivas (condiciones sociales, materiales y simbólicas de existencia) en las que se constituyeron originalmente los *habitus*, el agente social tiene la posibilidad de reformular sus disposiciones (Gutiérrez, 1994). Por otro lado, son estas mismas disposiciones durables las que regulan lo que se concibe como aceptable, posible, pensable o (como más nos interesa en este trabajo) lo que se concibe como normal. La conceptualización de lo que es “la normalidad” aparece reiteradamente en los registros autoetnográficos. Consideramos que puede apreciarse mejor a través de ejemplos en torno a la vestimenta:

Fueron los únicos momentos para los cuales me preparé con normalidad: me vestí, maquillé, peiné.

[Estoy] sin ganas de hacer nada. No me vestí, ni me maquillé, ni nada (cuando digo no me vestí me refiero a que estoy con el pijama durante el día).

Cuando hablamos de “vestirnos”, no nos referimos simplemente al acto de cubrir nuestro cuerpo con ropa. Hay sentidos construidos alrededor de lo que implica vestirse: la definición de qué ropa se usa en determinado contexto, las valoraciones en torno a lo que es “lindo y arreglado” son prácticas y representaciones generadas por el *habitus*.

La “normalidad” incorporada y reproducida a través del *habitus*, sin embargo, entra en crisis con la irrupción de la pandemia y el aislamiento. La tensión inicial que se percibe en los registros autoetnográficos frente al quiebre de las estructuras que conocíamos—la angustia frente a la pérdida de “la normalidad”—va cediendo con el paso del tiempo. Este contraste entre las distintas semanas de registro se puede ver en varios ejes temáticos. La angustia y la tensión se manifestaron en nuestros cuerpos a través del dolor (enfermedades, acné emocional, angustia, contracturas, insomnio, ansiedad). Gutiérrez describe que las prácticas “al tender siempre a reproducir las estructuras objetivas de las cuales son el producto, están determinadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio de producción” (Gutiérrez, 1994, p. 36). Pero al cambiar las condiciones objetivas, estas prácticas y disposiciones aparecen como “mal ajustadas”. Consideramos que el dolor—físico y emocional—fue una de las formas en las que este anacronismo se manifestó en nuestros cuerpos. Por otro lado, la segunda parte de los registros denota una aceptación de la nueva normalidad, aunque aún con un cansancio general relacionado al encierro:

Estamos muy lejos de estar felices con la pandemia- estamos hartas, frustradas, cansadas y nos extrañamos (con amistades) (...). Todas coincidimos que esta cuarentena nos obligó a parar, a replantearnos algunas prioridades y vivir más el día a día.

Cocinando muchas cosas ricas, activando la huerta, acompañada de amor, charlas eternas, nuevas materias, ejercicio, empecé a fermentar mi propio kéfir, deje de tomar minociclina, proyectos laborales nuevos y más cosas, mi cuerpo volvió como a una normalidad, deje de observarlo tanto.

Este contraste temporal entre las primeras y las últimas semanas de registro se puede observar también en otro eje, la actividad física. En los comienzos del aislamiento presenta una mayor importancia: incluso parece ser contemplado como una exigencia para algunas de nosotras. Los sentidos que se construyen en torno a la actividad física tienen que ver, por una parte, con un ideal de belleza (“miedo a engordar”). Otro sentido que se le otorga es el de una exigencia incorporada a través del *habitus*, como una “cosa que hay que hacer”, “lo esperado”, la forma de “aprovechar” una pandemia y el tiempo que pasamos en casa:

En cuarentena estoy comiendo más *light* porque con la falta de actividad temo engordar, o que hago ejercicio casi todos los días de la semana por varias razones; 1.- el miedo absurdo a la atrofia muscular. 2- porque leí una nota que decía que en los casos graves de COVID-19 se requiere intubación y que con la intubación se pierde el 80% de la masa muscular, así que pensé que tengo que estar preparada. 3- porque siento que de alguna manera tengo que hacer que mi cuerpo sea productivo, utilizar el tiempo “libre” de alguna forma que me optimice los beneficios a futuro, de esta manera siento que el tiempo no está perdido, y que, a pesar del encierro, mi cuerpo logra ser productivo.

Para la segunda parte, en contraste, la actividad física toma otros sentidos: como una forma de distracción, de salud física y mental. El movimiento del cuerpo se aborda de una manera más gentil y reflexiva:

Empecé a hacer un ejercicio conmigo misma, evitar pensar que lo que hacía era para no tener granos (alimentación, ejercicio, tomar kéfir, tomar sol), de esta forma no concentrar mis energías en eso, sino decir que lo hago para sentirme bien en todos los sentidos.

Hoy no tuve ganas de entrenar, así que hice media hora de yoga, para mover un poco el cuerpo. El tema ejercicio fue muy (excesivamente quizá) discutido, en especial las primeras semanas de cuarentena, asociándolo a una forma de ser productivo, no dejarse estar. Para esta altura, siento que ya pasó un poco a segundo plano.

Empiezan a surgir y registrarse nuevas formas de transitar la cotidianeidad, nuevas prácticas. El habitus no es solamente estructura: es capacidad de agencia, es inventiva, es la posibilidad de reformular las disposiciones durables. La capacidad de agencia se nos presenta como la posibilidad de exponer nuestras necesidades y deseos, las formas en las que queremos habitar nuestro cuerpo y el mundo (Ortner, 2009). En nuestros casos, esto se refleja principalmente de dos maneras. En primer lugar, el rechazo y abandono de prácticas anteriores vinculadas al cuerpo:

En este tiempo de aislamiento no toqué un corpiño, ni uno.

No me depilo hace más de tres meses, (...) automáticamente siento que no tengo ganas de hacerlo, no me nace esa energía que tenía antes.

Y, por otro lado, a través de la incorporación de nuevos hábitos y patrones de consumo:

Yo también me animé a arrancar a usar shampoo sólido, un pendiente que tenía hace bastante y no me animaba por si me dejaba el pelo muy impresentable.

Hace como 2 semanas más o menos que vengo aprovechando el tiempo en casa para adoptar mejores hábitos alimenticios y ecológicos; arranque a hacer ladrillos ecológicos y estoy probando el veganismo.

Si bien hace años que tengo las toallitas de tela (...), ahora incorporé la copita menstrual. Me parece que esta incorporación fue GENIAL para hacerla en estos tiempos de estar siempre en mi casa y aprender a usarla.

Estos cambios no implican simplemente la modificación de un producto por otro, sino que se vinculan con la adopción de nuevos significantes: son cambios en el modo de hacer, de estar y ser en el cuerpo. Si bien muchas de estas prácticas ya las habíamos considerado con anterioridad, el contexto motivó su desarrollo. Todas estas acciones fueron valoradas como positivas, no

sólo como nuevas formas de vinculación con nuestra corporalidad, sino con una toma de “conciencia ecológica” que forma parte de una reforma más amplia de las estructuras sociales. En conjunto, todas las prácticas y representaciones que se nos presentaron como novedosas fueron constituyendo nuevas condiciones objetivas: una nueva normalidad.

No queremos dejar de notar que, a pesar de la existencia de diferencias entre los registros autoetnográficos, encontramos muchos puntos en común. Bourdieu explica que, a pesar de las individualidades, existe una “homogeneización objetiva de los habitus” (Gutiérrez, 1994, p. 38) que se debe a cierta homogeneidad en las condiciones de existencia dentro de un grupo (o clase social). Es de esperar que siendo nuestras “realidades” similares, nuestras experiencias también lo sean. Sin embargo, consideramos que no es posible extrapolar nuestras experiencias (y las interpretaciones sobre las mismas) a otras personas o grupos sociales.

## Reflexiones finales

A partir de los registros autoetnográficos visualizamos un conjunto de prácticas y representaciones que se fueron manifestando y transformando a lo largo del aislamiento. Muchas se nos presentaron como “novedades” a la hora de incorporarlas en nuestro día a día. Se dieron numerosos ejemplos en las autoetnografías respecto a las nuevas formas de vincularnos con nuestra corporalidad. Sin embargo, en un principio propusimos valorizar este vínculo en términos de positivo o negativo. En el desarrollo del trabajo, nos dimos cuenta de que no podemos reducirlo a esta dicotomía. Al analizar los relatos notamos que el proceso de cambio no fue lineal: presentó fluctuaciones a lo largo del aislamiento. Vivenciamos momentos negativos (dolor, enfermedad, angustia, soledad), momentos neutros (donde nuestro cuerpo era percibido como ausente), momentos positivos (incorporación de nuevos hábitos, aceptación de la nueva normalidad) —muchos de ellos incluso supieron coexistir. No obstante, notamos que hay una tendencia hacia las percepciones y valoraciones positivas con el paso del tiempo. En otras palabras, generamos nuevas estructuras sobre bases inestables. Fuimos encontrando el orden dentro del desorden. Esto se nos hizo aún más evidente al releer los registros autoetnográficos para hacer su análisis e interpretación: sentimos que muchas de las cosas que escribimos nos resultaron, ya en los últimos meses del 2020, ajenas. Percibimos una especie de extrañamiento hacia ellas, propio de, como describe Citro (2004) el momento de distanciamiento que ocurre al hacer la revisión y análisis de los registros.

Como segundo objetivo, nos habíamos propuesto evaluar la influencia de las redes sociales en la relación con nuestros cuerpos. Antes de empezar con los registros, pensamos que las redes sociales iban a tener un rol preponderante, pero notamos que no hubo un impacto tan grande como esperábamos. Las pocas anotaciones presentes se limitaron a describir una situación sobre la cual opinábamos, pero que no atravesaba nuestros cuerpos. No queremos dejar de destacar que, a pesar de saber cuáles eran nuestros objetivos, estos no determinaron ni “forzaron” los relatos. La autoetnografía no lleva inherentemente una mayor carga de subjetividad que otras

técnicas de registro. La misma se hace presente también en las entrevistas y observaciones participantes, a pesar del intento de algunos antropólogos de hacerse “invisibles” en el relato. Por lo tanto, creemos que un registro autobiográfico es tan incompleto y parcial como las etnografías más clásicas.

Finalmente, consideramos que los silencios y ausencias en los discursos nos informan tanto como lo que sí está presente. Las redes sociales no fueron las únicas ausentes o que nos llamaron la atención de nuestros registros. En general, la frecuencia con la cual nombramos o aludimos de forma directa al COVID-19 es sumamente baja. Palabras como “barbijo” o “alcohol en gel” no aparecen en ningún momento, a pesar de ser un tema central en la pandemia. Es posible que estas ausencias tengan que ver, al menos en las primeras semanas de registro, con el hecho de que salíamos poco de nuestras casas. Sin embargo, creemos que también se vinculan con otro aspecto: la manera en la que esta situación de caos se manifestó en nuestra corporalidad. Y el caos no fue el virus en sí mismo sino la ruptura brusca e impredecible de las condiciones objetivas de nuestra existencia.

## Referencias

- Citro, S. (2004). La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico. *Actas del VII Congreso Argentino de Antropología Social*, 25-28.
- Esteban, M. L. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Volumen 12*, 1-21.
- Gutiérrez, A. (1994). *Pierre Bourdieu: Las prácticas sociales*. Centro Editor de América Latina.
- Ortner, S. B. (2009). Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo. *Papeles de trabajo, Volumen 3 (5)*, 100-133.
- Scheper-Hughes, N., y Lock, M. M. (1987). The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical anthropology quarterly, Volumen 1 (1)*, 6-41.