

V Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata.

Mesa J 26: “Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos. Enfoques desde distintas perspectivas: sociología, arte, política, deporte, historia, filosofía, educación, etc.”

### Entramados convergentes: cuerpo, experiencia, reflexividad e investigación.

Mariana del Mármol<sup>1</sup>

marianadelmarmol@gmail.com

Nahil Gelené<sup>2</sup>

nahilg@gmail.com

Gisela Magri<sup>3</sup>

gemagris@gmail.com

Karina Marelli<sup>4</sup>

kmarelli@yahoo.com.ar

Mariana Sáez<sup>5</sup>

marianalsaez@yahoo.com.ar

Grupo de Estudio sobre Cuerpo<sup>6</sup>. NES-FTS-UNLP.

### Resumen

Cuando hace algunos meses comenzamos a reunirnos como Grupo de Estudio sobre Cuerpo relatamos los recorridos individuales que nos habían llevado a encontrarnos. Tempranamente comprendimos que no era sólo un interés académico en conocer las

---

<sup>1</sup> Lic. en Antropología (Facultad de Ciencias Naturales y Museo - UNLP). Estudiante del Prof. en Danza – Expresión Corporal (Escuela de Danzas Clásicas de La Plata).

<sup>2</sup> Estudiante del Prof. en Danza – Expresión Corporal (Escuela de Danzas Clásicas de La Plata). Estudiante de Antropología (Facultad de Ciencias Naturales y Museo - UNLP).

<sup>3</sup> Estudiante de Antropología (Facultad de Ciencias Naturales y Museo - UNLP). Cantante.

<sup>4</sup> Lic. en Biología (Facultad de Ciencias Naturales y Museo - UNLP). Estudiante del Prof. en Danza – Expresión Corporal (Escuela de Danzas Clásicas de La Plata).

<sup>5</sup> Estudiante de Antropología (Facultad de Ciencias Naturales y Museo - UNLP). Bailarina.

<sup>6</sup> Coordinado por la Lic. Ana Sabrina Mora.

perspectivas socio-antropológicas sobre el cuerpo lo que nos movía, sino que múltiples experiencias, vivencias y preguntas abiertas nos habían llevado a buscar y a formar un espacio donde la investigación, la creación y la experiencia no estuvieran separadas. En cada una de las integrantes del grupo existía la necesidad de unir los mundos que integraban nuestra vida: la ciencia y el arte, el cuerpo y la antropología, la experiencia y el conocimiento. Desde un primer momento tuvimos la certeza de que estos mundos podían integrarse en una trama productiva y creadora.

La antropología postmoderna se ha referido insistentemente a la ecuación personal y a la reflexividad que se ponen en juego en todo trabajo de campo etnográfico. Ampliando esta preocupación, enfoques teórico-metodológicos como la sociología carnal, la auto-etnografía y las corrientes que unen el post-estructuralismo y la fenomenología, han hecho hincapié en las posibilidades de conocimiento que se abren cuando quien investiga despliega un modo de conocimiento que parte desde el propio cuerpo y las propias vivencias. En esta ponencia exploraremos los aportes de estas últimas perspectivas analíticas, a la luz de las reflexiones que han surgido desde nuestras propias prácticas y deseos, partiendo de un modo de investigar en que la unidad del sujeto-cuerpo no deba ser escindida.

## I De la subjetividad como un problema a la necesidad de partir de ella

El tema de la subjetividad y la reflexividad no es nuevo dentro de las ciencias sociales, y mucho menos dentro de la antropología. Desde los orígenes de esta disciplina se ha tematizado acerca de la inevitable huella personal que deja el investigador en el conocimiento que produce. En la gran mayoría de los textos fundantes de la antropología podemos encontrar referencias a la necesidad de separar el dato objetivo, la descripción pura, de los comentarios, reflexiones e interpretaciones del investigador. Así, en el clásico *Los argonautas del Pacífico occidental*, Bronislaw Malinowsky critica la falta de rigurosidad metodológica de las obras que “no se dedican expresamente a describir en qué circunstancias se efectuaron las observaciones y cómo se compiló la información”, y agrega: “considero que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionables siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa (...) y, por otra parte, las deducciones del autor” (1972: 21).

Durante mucho tiempo, el sesgo inevitable de la subjetividad del investigador en su obra fue visto como un problema, como algo que debía ser controlado por distintos medios,

en pos de una mayor objetividad. Así, en *Controles y experimentos en el trabajo de campo*, Oscar Lewis, sugiere diferentes formas de aumentar las posibilidades de obtener datos más confiables y objetivos, a las que denomina genéricamente *controles* y define como “cualquier técnica o método que permita la disminución de las probabilidades de error en la observación, recolección e interpretación de los datos de campo” (1975:103).

Entre los controles recomendados por este autor, resalta la importancia del control de la *ecuación personal*. Lewis señala que, dado que “la ecuación personal del investigador lo impregna todo necesariamente (...) para alcanzar un grado elevado de objetividad, el estudiante debe conocerse bien personalmente, tener conciencia de sus prejuicios, de sus sistemas de valor, de sus debilidades y de sus fuerzas” y agrega que inclusive, “en algunos círculos se ha recomendado que los trabajadores de campo se psicoanalicen.” (Ibid: 104). El sentido de estos procedimientos, es claramente explicitado por Nadel, cuando dice que “si la subjetividad es inevitable, por lo menos puede hacerse pública.” (1951: 49).

A partir de la crisis de confianza en las ciencias sociales que empieza a emerger en la segunda mitad del siglo XX, haciéndose más notoria a partir de los años '70, en consonancia con el debilitamiento de la utopía de acumulación y progreso y del paradigma científico positivista, surge la pregunta acerca de si la tan aclamada objetividad es posible y aún deseable.

En este contexto toman fuerza los enfoques interpretativistas, y empiezan a legitimarse las múltiples perspectivas a partir del reconocimiento de la pluralidad de voces, adquiriendo gran importancia las narraciones, en las que el conocimiento se encuentra entrelazado con las vidas concretas y las experiencias personales, que comienzan a ser consideradas fuente de conocimiento. El relato en primera persona es reivindicado hasta el punto de que el conocimiento en sí no deja de ser una narración más que participa en el mundo de las narraciones sobre la vida.

Esto conduce a una valoración positiva de la subjetividad y las emociones del investigador, que dejarán de ser una mancha, algo que contamina para convertirse en un material que aporta a la investigación y la enriquece, llegando a ser además de algo necesario y deseable, lo único posible.

Dentro de estos enfoques posmodernos, que resaltan el carácter fragmentario y plural de los discursos manifestando su desconfianza hacia cualquier relato totalizante que pretenda generar un efecto de solidez, coherencia y verdad, surge la autoetnografía: “un género de tipo

autobiográfico que muestra diferentes niveles de conciencia que conectan lo personal con lo cultural. Es una mirada que recorre un camino de ida y vuelta entre lo social y lo personal. En esta ida y vuelta, la frontera entre lo personal y lo social se diluye.” (Ellis y Bochner citado en Feliu, 2007: 267).

Uno de los ejemplos más paradigmáticos del abordaje autoetnográfico puede encontrarse en los aportes de Renato Rosaldo, quien utiliza su propia experiencia en función del análisis científico, proponiendo la sensibilización como una manera de acercarse al objeto observado.

Lejos de intentar mantener la distancia o dejar a un lado las experiencias personales, Rosaldo las considera como una fuente o punto de partida desde el cual acercarse al fenómeno a estudiar. Resalta la importancia de la experiencia emocional para la comprensión de todo lo humano. Para Rosaldo la emoción es una dimensión constitutiva del fenómeno humano que no puede ser dejada a un lado si se pretende comprenderlo en profundidad. Es por esto que propone partir del *insight* personal y usar la interioridad para entender el afuera, para establecer un diálogo con el otro. La emoción es el vehículo que le permite vincularse tanto con los sujetos a los que estudia como con los lectores.

Rosaldo destaca la importancia de que el etnógrafo no pierda de vista ni deje de explicitar su posición en tanto *sujeto ubicado*. Este concepto de ubicación se refiere al lugar desde el cual el investigador observa y entra en relación con el fenómeno a estudiar y a la forma en que sus experiencias personales le permiten comprender algunas cuestiones mejor que otras, echando luz sobre ciertas aristas y oscureciendo otras.

Otro aspecto interesante de la propuesta de Rosaldo radica en el hecho de que puede resolver el problema de la subjetividad y la reflexividad capitalizándolas positivamente sin caer en el exceso de autorreferencialidad que se les critica a otros autores posmodernos.

En tanto, Nick Crossley, en el marco de la Sociología Carnal, propugnará un enfoque que tras reconocer que todo conocimiento del mundo y de uno mismo tiene una implicación corporal, pone en un lugar central al cuerpo actuante del investigador o la investigadora. Para comprender con mayor profundidad esta propuesta, en la que se invierten los términos en los que se ha estudiado tradicionalmente al cuerpo, resaltando “lo que el cuerpo hace” y no tan sólo “lo que se le hace al cuerpo”, es necesario remontarnos brevemente a la historia de los estudios del cuerpo.

## II Breve recorrido por los estudios sobre el cuerpo/ desde el cuerpo

Más allá de la existencia de ciertos trabajos pioneros (Hertz, 1907; Mauss, 1934) los campos de la antropología y la sociología del cuerpo recién comenzaron a delinearse en las décadas del '70 y '80. Hasta ese momento, el cuerpo prácticamente no había sido problematizado desde las ciencias sociales, su estudio parecía pertenecer de manera natural al dominio de las ciencias biológicas (Citro, 2004). Esta invisibilización del cuerpo como un objeto de estudio digno de interés para las ciencias sociales puede vincularse con el enfoque dualista sobre el hombre que dominó gran parte del pensamiento occidental (desde la tradición platónica y judeocristiana) consolidándose a partir del modelo que instaura la filosofía de Descartes. Desde este enfoque, “el cuerpo se escinde de la razón o el espíritu pasando a constituir el término no valorado de la relación, un mero ‘objeto’ que se ‘posee’ en oposición a la razón o el espíritu que definen al ser” (Citro, 2004: 2).

Si bien esta concepción dualista predomina en occidente desde la antigüedad, según David Le Bretón, el concepto de cuerpo adquiere su significado actual durante la modernidad, cuando la distinción entre el cuerpo y el hombre se profundiza y el cuerpo se vuelve factor de individuación.

La mayoría de los estudios antropológicos sobre el cuerpo se oponen a esta tradición de pensamiento deconstruyendo, por un lado, la idea del cuerpo como un mero *objeto natural* al mostrarlo como una construcción sociocultural, y reconociendo, por otro lado, en la corporalidad un elemento constitutivo de los sujetos.

En su trabajo “El cuerpo *mindful* (pensante)...” las antropólogas Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock, reelaboran los conceptos disponibles acerca del cuerpo, examinando tres perspectivas a través de las cuales puede verse. Proponen un análisis en tres niveles:

“En un primer nivel, y quizás el más auto-evidente, encontramos el cuerpo individual, entendido en el sentido fenomenológico de la experiencia vivida del body-self (ser cuerpo) (...) En un segundo nivel de análisis encontramos el cuerpo social, referido a los usos representacionales del cuerpo como símbolo natural a través del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura(...) El tercer nivel de análisis es el cuerpo político, que se refiere a la regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individuales y colectivos) (...) En este sentido, los tres cuerpos no sólo representan tres unidades de análisis separadas y yuxtapuestas, sino tres enfoques

teóricos y epistemológicos diferentes: fenomenología (el cuerpo individual, lived self, el ser vivido), estructuralismo y simbolismo (el cuerpo social), y el postestructuralismo (el cuerpo político).” (1987: 3, 4).

Es decir, que a partir de la emergencia del cuerpo como tema de estudio digno de interés para las ciencias sociales, pueden distinguirse, básicamente, tres líneas de abordaje:

- La primera de estas líneas destaca el carácter político del cuerpo. Desde esta perspectiva el cuerpo es visto como lugar de inscripción de los discursos sociales, atravesado por dispositivos de disciplinamiento, normalización, vigilancia y control (Foucault, Agamben, Lock, Butler).

- La segunda línea, se caracteriza por realizar un abordaje del cuerpo como representación, como fuente de simbolismos o medio de expresión. Desde esta perspectiva, el cuerpo es visto como producto de un conjunto de sistemas simbólicos socialmente compartidos y atravesado por significaciones que constituyen la base de su existencia individual y colectiva (Mary Douglas, Geertz, Heritier, Le Bretón).

- En contraposición a estas dos líneas que ven al cuerpo como objeto de atravesamientos políticos y simbólicos, surge una tercera. Ésta parte fundamentalmente de la crítica a los enfoques netamente representacionales que perciben al cuerpo sólo como signo o símbolo, lo que ha hecho que sea considerado como pasivo e inerte. Desde este enfoque, que plantea la necesidad de destacar el carácter activo y transformador de la praxis corporal en la práctica social (Jackson, 1893) basándose en la noción de ser-en-el mundo de Maurice Merleau Ponty (y, en algunos casos, en los conceptos de *práctica* y *habitus* de Bourdieu), se propone recuperar la perspectiva del *embódimen*: “una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico antes que un objeto de estudio”(Csordas, 1993: 136).

En la actualidad, la tendencia predominante es a la utilización de manera combinada de estas tres perspectivas.

Adhiriendo a esta tendencia, la antropóloga Silvia Citro propone un abordaje dialéctico “que busca describir la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, la materialidad del cuerpo y su capacidad pre-reflexiva de vincularse con el mundo” (2004: 6). Según este abordaje, nuestras percepciones, sensaciones, gestos y movimientos están socialmente contruidos pero son, a la vez, socialmente constituyentes, dado que un cambio

en estos modos de vincularnos con el mundo mediante el cuerpo podría generar nuevas formas de sociabilidad y afectividad produciendo cambios en las prácticas sociales en las que estos modos se despliegan. Es decir que la materialidad del cuerpo y su experiencia práctica están atravesadas por significantes culturales que se inscriben en nuestros propios cuerpos. Esto no significa que los cuerpos se reduzcan a los discursos sociales que en ellos se inscriben; por el contrario, esta perspectiva resalta la capacidad creadora de lo corporal al considerar “que persiste siempre una cierta autonomía de las prácticas del cuerpo, cierta irreductibilidad de la materialidad del cuerpo a la omnipotencia del lenguaje” (ibid. 6). A partir de este reconocimiento de la constitución material-simbólica de la corporalidad, esta autora sostiene que la descripción fenomenológica de las prácticas “debe complementarse con la comprensión de los múltiples sentidos que los sujetos nos revelan en sus discursos sobre aquellos significantes claves de su vida social” (ibid. 7).

Dentro de esta misma línea podemos situar los aportes de Nick Crossley, y su propuesta de realizar una *sociología carnal del cuerpo*. Dicho autor ha señalado que la sociología del cuerpo comúnmente maneja un enfoque que se centra en “lo que se le hace al cuerpo” observándolo predominantemente desde el punto de vista de su constitución como objeto significativo, atravesado por discursos y prácticas de regulación, control y transformación. Frente a esto, propone sumar un enfoque que se ocupe de comprender “qué es lo que el cuerpo hace”, otorgándole a éste un rol activo en la vida social, y teniendo en cuenta las bases incorporadas (*embodied*), es decir, internalizadas en y producidas por el cuerpo. (1995).

Partiendo de que el cuerpo no es sólo algo sobre lo que se actúa sino que también es sujeto productor de acción, Crossley propone que las ciencias sociales no se detengan en el estudio *del* cuerpo, sino que avancen hacia la inclusión de estudios *desde* el cuerpo; es decir, que el cuerpo no sólo sea sujeto objeto de investigación, sino herramienta y sujeto de conocimiento, lo que implica dar centralidad al cuerpo actuante del investigador o la investigadora. Según Lōic Wacquant, la sociología carnal “toma en serio, tanto en el plano teórico como en el metodológico y retórico, el hecho de que el agente social es, ante todo, un ser de carne, nervio y sentidos (en el doble sentido de sensual y significado), un “ser que sufre” (...) y que participa del universo que lo crea y que, por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y su corazón” (2006: 15).

Es decir que, sin olvidar lo que la antropología del cuerpo ha conseguido poner en escena, esto es, que el cuerpo es una construcción social específica para cada cultura, esta

construcción diversa y desigual de los cuerpos se hace sobre un sustrato común: el cuerpo, en tanto materialidad, en tanto encarnación del sujeto, es el sustrato compartido de la experiencia humana (Citro, 2006).

Estas consideraciones que hacen hincapié en la materialidad y la fisicalidad de los cuerpos están vinculadas estrechamente al pensamiento de Merleau-Ponty quien sostiene que quien percibe es un sujeto hecho *carne* con el mundo, un ser-en-el-mundo. La experiencia de la percepción es corporal, pre-reflexiva, pre-objetiva, basada en la inescibilidad del vínculo del sujeto con el mundo. El concepto de *carne* hace referencia a “un sintiente sensible que no puede desligarse de su relación con un mundo” (Citro, 2006: 64); y que toma forma de cuerpo sólo cuando es pensado, objetivado, escindido de su condición existencial de *carne*. El cuerpo perceptivo es visto como un agente de las prácticas culturales, e inversamente, las prácticas culturales son resultado del trabajo de un cuerpo-sujeto activo. La percepción es el más fundamental y primordial aspecto de la subjetividad humana. Percibiendo nos convertimos en cuerpos-sujetos. Asimismo, el discurso es un proceso carnal, se produce mediante el trabajo del cuerpo y no necesitamos elegir entre estudiar el cuerpo real y las representaciones del cuerpo. Podemos estudiar el cuerpo como un ser o un existente que construye representaciones de si mismo y de otros cuerpos.

Un concepto que liga la experiencia carnal del sujeto que construye representaciones de otras existencias humanas, hechas a su vez carne en el mundo, es el de *intercorporalidad*. Pues estas existencias están enlazadas y abiertas una a la otra: ver al otro no es tener una representación interna de él, ni tenerlo como objeto de pensamiento, es ser-con-él.

Esta cuestión de la *apertura* del ser, se encuentra, para Merleau-Ponty, en íntima relación con la percepción, a la que considera “una experiencia incorporizada (...) un pensamiento o juicio reflexivo que confiere sentido y significado al mundo. No es una representación interna del mundo externo, ocurre en el mundo tanto como en la mente, es un ser abierto, una apertura del ser”.

El filósofo Jean – Luc Nancy, en su texto *A la escucha* amplía o, valga la redundancia, *abre* más dicha condición abierta del ser, sobre todo a partir del concepto de *resonancia*; es allí donde podemos empezar a establecer relaciones entre entendimiento y percepción, entre sentido y sonido, entre cuerpo y voz, como partes íntimas del “cuerpo hablante” las cuales componen el único sujeto que es posible, el *sujeto que resuena*, “que responde a un impulso, un llamado, una convocatoria de sentido (el sentido aquí se entiende como una escucha en la que sólo viene a resonar la resonancia, y en ella están juntas, la fuente sonora y su percepción).” (2007: 62).

Para Nancy, “es conveniente ir al fondo de la cuestión sin estar atado a una primacía del lenguaje y de la significación mediante tratamientos filosóficos simultáneos, no apáticos ni anestesiados:

- tratar la <<pura resonancia>> no sólo como la condición, sino como la remisión misma y la apertura del sentido, como ultrasentido o sentido que va más allá de la significación o la pasa por alto;
- tratar al cuerpo, con anterioridad a cualquier distinción de lugares y funciones de resonancia, como si fuera en su totalidad (y <<sin órganos>>) [como pensara Artaud] caja o tubo de resonancia del ultrasentido.
- y a partir de ahí, considerar al <<sujeto>> como aquello que, en el cuerpo, está o vibra a la escucha – o ante el eco – del ultrasentido.” (ibid. 62-64)

En este sentido, es para el antropólogo, muy pertinente pensar en la cuestión de la escucha como escucha de la resonancia de su cuerpo-voz de investigador en otros cuerpos voces, como un proceso que se reafirma en la escucha de los ultrasentidos, al mismo tiempo de esos otros como de sí mismo. Este vibrar como fuente de escucha/entendimiento de los sonidos-sentidos, ecos de una profundidad abierta, existentes por una remisión infinita. En palabras del autor: “Escuchar es estar tendido hacia un sentido posible y, en consecuencia, no inmediatamente accesible.(...) La escucha se dirige a – o es suscitada por – aquello donde el sonido y el sentido se mezclan y resuenan uno en otro o uno por otro; si se busca sentido en el sonido, como contrapartida, se busca sonido, resonancia, en el sentido.” (2007:18, 19).

Aquí la cuestión del sonido no es una metáfora para pensar la percepción más allá del “ver”, del comprender, de la significación obligada: es efectivamente la posibilidad de empezar a hablar desde el cuerpo con todos los sentidos, más aún si queremos “decir” de otras maneras, acerca de las prácticas como la danza y el canto, que se han producido y se producen desde ese estado de vibración y escucha, de una manera carnal, atravesada por lo simbólico sí, atravesada históricamente por la disciplina también, pero colmada de potencia y resonancia, de fuente sensitiva y conceptual, que nos convoca a habitar esa apertura para poder escuchar nuestras verdades.

*Decir* algo sobre la experiencia que se nos muestra de manera pre-reflexiva, tiene que ver con poder crear otras maneras de nombrarla. En el posfascio de *58 indicios sobre el cuerpo*, otra obra de Jean – Luc Nancy, Daniel Alvaro sostiene que “nuestra tradición entera, al menos desde Platón y el cristianismo, no concibe y ni siquiera imagina algo que no sea el ‘cuerpo signifiante’, es decir, el cuerpo sometido al orden del sentido. La invención y

permanente construcción del ‘cuerpo’ a lo largo de la historia de Occidente se habría organizado a partir de una multiplicidad de discursos de origen muy diverso, principalmente a partir de discursos provenientes de la teología, la filosofía, la teoría política, la semiología, el psicoanálisis y la literatura. Puestas a un lado sus diferencias y las características específicas que los definen, lo que conformaría el fondo común de estos discursos es una suerte de impotencia generalizada y sistemática. Impotencia del discurso para pensar el cuerpo sin por ello significarlo. O dicho a la manera de Nancy: impotencia del discurso para hacer justicia a la *evidencia* del cuerpo, al *aquí* y *ahora* de nuestros cuerpos. Para hablar del cuerpo se necesita acaso un discurso completamente distinto. Uno capaz de hablar a partir del cuerpo y no simplemente del cuerpo. Un discurso que antes de producir o de dar sentido al cuerpo lo afecte en toda su extensión y por lo tanto en su existencia misma.” (2007: 53, 54)

Esta necesidad de crear nuevas formas de nombrar, requiere habilitar y habitar nuevos espacios de reflexión/acción, en los que puedan confluír los recorridos transitados, fragmentariamente, pero con la presencia del deseo de unidad, no sólo como parte de la condición y problemática posmoderna que nos define sino como lugar de convergencia y punto de partida.

### III Entramados convergentes

Si como se sostuvo al principio de esta ponencia, de alguna u otra manera, la experiencia personal siempre se ve imbricada en lo académico, retomar reflexivamente el material propio de cada investigador, puede volverse enriquecedor. Por eso, no habiendo razones para negar esta articulación, ya que la misma se nos aparece como punto desde el cual partir, como disparador y como mediatriz de nuestras prácticas/reflexiones, hace algunos meses comenzamos a reunirnos como grupo de estudio e investigación desde/sobre el cuerpo, con la necesidad de unir las distintas trayectorias por la que cada una de nosotras ha transitado.

Este grupo está conformado por seis mujeres estudiantes y graduadas en Antropología, Biología, Danza Contemporánea, Danza Teatro, Expresión Corporal y Canto; todas compartimos el hecho de haber pasado por la Universidad y al mismo tiempo habernos dedicado al estudio y práctica de una/varias de las mencionadas disciplinas artísticas.

Desde nuestros primeros encuentros, se puso de manifiesto un objetivo fundante: crear un espacio para pensar lo que nos pasa con el cuerpo, pero también, para crear nuevas

maneras de decir con nuestro cuerpo-voz, y de ese modo construir puentes, que posibiliten la reflexión acerca de la tarea de investigar desde y sobre la experiencia.

En el fondo de nuestras búsquedas estaba el deseo de conocer/nos, y la certeza de que una sola de esas vías no alcanzaba y todas por separado tampoco. Por ello, nos fue necesario generar un espacio concreto en el cual poder tematizar los cruces y conexiones que veníamos transitando individualmente entre la ciencia y el arte: estetizar el conocimiento y reflexionar acerca del arte; porque de todos modos, portamos el hábito de analizar aún fuera del ámbito académico pero también portamos nuestra experiencia, nuestros deseos, nuestro cuerpo cuando hacemos investigación.

En este afán de crear algo nuevo, de inventar un espacio que sentimos que no existe, no sólo un grupo de estudio, sino también un lugar que nos permita integrar la creación y la experiencia en la reflexión, encontramos una suerte de resistencia, que se gesta en las grietas de lo establecido.

Para pensar en esta cuestión, puede resultarnos útil el concepto de *agencia*. Según Judith Butler en el proceso de repetición de normas se desarrolla como una suerte de *producción ritualizada*; la reiteración de los discursos genera un efecto de solidez que los hace parecer inmutables. Pero como la determinación nunca es completa, se hace posible la desviación en la repetición y la ruptura de la norma. Esto posibilita que el sujeto se haga cargo activamente del poder que lo produjo, constituyéndose en agente, capaz de utilizar positivamente el poder que lo produjo. (2002: 28). Es en este sentido que creemos que el hecho de generar pequeñas rupturas a modo de microrresistencias contribuye a diluir la solidez de las fronteras que separan los diferentes campos de los que formamos parte o, al menos, a volverlas más permeables. En esta posibilidad de constituirnos en agentes existe una potencia que se encuentra inexorablemente ligada a las emociones.

Como hemos dicho más arriba, para la ciencia, el problema de las subjetividades ha sido durante mucho tiempo un obstáculo a eludir. Lo mismo ha pasado con las emociones, que han sido invisibilizadas en la gran mayoría de las investigaciones, suprimiéndose, tanto como componente de dichas subjetividades, como en cuanto temática.

Rosaldo llama la atención acerca de la manera en la que las ciencias sociales han eludido el tratamiento de los episodios de la vida que involucran emociones intensas y, en los casos en los que han abordado dichos episodios como tema de sus investigaciones, lo han hecho de manera distante y ritualizada. En este sentido, critica a las etnografías que han

trabajado el tema de la muerte, subrayando no sólo la frialdad con la cual tratan este tema sino también, el empobrecimiento y la artificialidad a nivel, tanto metodológico como interpretativo, que implica sostener esa racionalidad: "...las etnografías escritas según las normas clásicas, consideran a la muerte como un ritual en vez de una desdicha (...) Las etnografías que de esta forma eliminan las emociones intensas, no sólo distorsionan sus descripciones, sino que también descartan variables potenciales clave de sus explicaciones." Y agrega: "las ciencias humanas deben explorar la fuerza cultural de las emociones para delinear las pasiones que provocan ciertas formas de conducta humana". (1989: 10, 16)

Podríamos decir que la conformación de nuestro grupo esta atravesada por las emociones en los mismos niveles en los que las ciencias han tratado de eludirlas: no sólo porque consideramos que constituyen un tema que debe ser estudiado, sino porque creemos que sólo dando lugar a las emociones dentro de nuestras investigaciones podremos lograr profundidad en el proceso de comprender/nos en y con los otros.

Además, nuestras experiencias corporales, al estar vinculadas con el arte han construido en nosotras modos de ver y de ser-en-el-mundo, de experimentar y de pertenecer al mundo, en los que la emoción está siempre presente.

La posibilidad de conocer y conocernos desde el cuerpo nos permite transformar nuestro mundo y a nosotras mismas, reafirmando que el cuerpo no es sólo sujeto objeto de investigación, sino herramienta y sujeto de conocimiento.

Todo esto se ve potenciado en el trabajo grupal, ya que al compartir las experiencias, los intereses y las expectativas, que resuenan en el otro (la otra) entrelazando nuestras existencias en una suerte de *intercorporalidad*, empieza a volverse posible hablar desde el cuerpo con todos los sentidos, para poder decir de otras maneras.

## Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1991) [1980] *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan*, Buenos Aires: Paidós,
- Citro, Silvia (2004) “La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico”. Ponencia presentada en el VII CAAS. Villa Giardino, Córdoba
- Citro, Silvia (2006) “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía”. En: Matoso, Elina (comp.) *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Letra Viva.
- Crossley, Nick (1995) “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”. *Body & Society* 1; 43. London: Sage.
- Crossley, Nick (1996) “Body-Subject/Body-Power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty”. *Body & Society*; 2; 99. London: Sage.
- Csordas, T. (1993) “Somatic modes of attention”. *Cultural anthropology* 8.
- Feliu, Joel (2007) “Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía”. En: Athenea Digital – núm. 12: 162-271.
- Hertz (1907) *La muerte. La mano derecha*.
- Le Breton, David (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lewis, Oscar (1975) “Controles y experimentos en el trabajo de campo”. En: Llobera, *La Antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- Lock, Margaret; Scheper-Hughes, Nancy (1987) “El cuerpo *mindful* (pensante): prolegómenos hacia el futuro trabajo en la Antropología Médica”. En: *Médical Anthropology Quarterly* N° 1.
- Malinowsky, Bronislaw (1972) *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Mauss (1934) *Sociología y Antropología*

- Merleau-Ponty, Maurice (1993 [1945]) *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.
- Mora, Ana Sabrina (2006b) “Cuerpo, sujeto y mundo en la danza clásica y en la expresión corporal”. Ponencias de las Octavas Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural. Rosario.
- Mora, Ana Sabrina (2008) “Cuerpo y sujeto en movimiento. Representaciones, prácticas y experiencias de estudiantes de danza.” En prensa.
- Nadel, Siegfried (1951) *The Foundation of Social Anthropology*.
- Nancy, Jean-Luc (2007) *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra.
- Nancy, Jean-Luc (2007) *A la escucha*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rosaldo, Renato (1989) “Aflicción e ira de un cazador de cabezas”. En: *Cultura y Verdad. Nueva propuesta del análisis social*. México: Grijalbo.
- Wacquant, Loïc (2006) [2000] *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Avellaneda: Siglo XXI Editores.